العقاد والعقادية

جلال العشري

الناشر
الدار المصرية اللبنانية

الناشــر : **الــدار المصريــة اللبنانيــة**
١٦ ش عبد الخالق ثروت ـ القاهرة
تليفون : ٣٩٢٣٥٢٥ ـ ٣٩٣٦٧٤٣
فاكس : ٣٩٠٩٦١٨ ـ برقياً : دار شادو
ص . ب : ٢٠٢٢ ـ القاهرة
رقم الإيداع : ٣٣٢٤/ ٩٤
الترقيم الدولى : 9 - 135 - 270 - 977
جــع : **الخانجى**
العنوان : ١١ ش عبد العزيز ـ تليفون : ٣٩١٥١٤٨
طبــع : **آمــــون**
العنوان : ٤ عطفة فيروز ـ متفرع من اسماعيل أباظة
تليفون : ٣٥٤٤٣٥٦ـ٣٥٤٤٥١٧
جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة
الطبعة الأولى : ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م
تصميم الغلاف : وائـل حمـدان

العقاد والعقادية

كلمة ... لابد منها

هذا الكتاب الثاني من تراث « جلال العشري » المتبقى والباق ، تصدره الدار المصرية اللبنانية بعد إصدارها لكتابه « حقيقة الفلسفات الإسلامية » ...

وقد شاءت الأقدار ألا يصدر الكتابان في حياته ، وقد كان حريصاً على إصدارهما ومراجعتهما وكتابة مقدمتيهما بنفسه ، لما هو معروف عن دقته وبلاغته ..

كما شاءت الأقدار أن أتولى رعاية هذا التراث الغالى الثمين حقاً ... راجياً من الله أن يوفقنى فى تلك المهمة البالغة الصعوبة والثقافية والإنسانية معاً ..

ويسعدني أن أتقدم بشخصى ونيابة عن أسرة الراحل الكريم بالشكر والتقدير والعرفان لصاحب هذه الدار الآمنة الأستاذ الصديق محمد رشاد الحريص دائماً على إحياء تراث وذكرى « جلال العشرى » بمبادرات طيبة نرحب بها ونستجيب لها ونحمدها له ...

فتحى العشرى

العقاد والعقادية

ليس لدى العقاد فى قراءة التراجم وكتابتها ، نابغة من أصحاب الرسالات يشبهه فى ظروف المولد والنشأة وفى ظروف الشهرة والنجاح ، إلا أن يكون الشاعر الكبير وليم شكسبير .. فكلاهما كتب الأعاجيب ، دون أن يجىء فى سيرته خبر عجيب ، إلا أن يكون العجيب فى سيرة كل منهما ، أنه ولد حين ولد ، وأنه رحل عن مسقط رأسه حين رحل عنه ، وأنه كما يقول العقاد فى تعريفه بشكسبير :

« كان ينبغى أن يولد حين ولد ، وأن تدركه العسرة حين أدركته ، وأن يهجر وطنه حين اضطر إلى الهجرة ، لينبغ فى العمل الوحيد الذى كان نبوغه فيه أعجوبة الأعاجيب ! » ..

الصعيدى العالمى :

فكما ولد شكسبير أثناء نهضة روحية شاملة سنة ١٥٦٤ ، ولد العقاد سنة ١٨٨٩ أثناء نهضة تشبهها ولا تقل عنها فى الخطورة والأهمية ، وكما أدى ظهور شكسبير إلى ظهور لون جديد من الشعر هو الشعر المسرحى ، يختلف عما سبقه من ألوان شعر المسرح ، أدى ظهور العقاد إلى ظهور موازين جديدة فى النقد ، غيرت نظرتنا إلى الشعر وحكمنا على الشعراء ، وكان يكفى العقاد أن يردد قول البارودى :

تكلمت كالماضين قبلى بما جرت
به عادة الإنسان أن يتكلما
فلا يعتمدنى بالإساءة غافل
فلا بد لابن الأيك أن يترنما

ولكنه آثر أن يكون خلاقاً مبدعا للأسس والمعايير ، رائدا مجددا فى ميدان الشعر وفى غيره من الميادين .

وكما لم يعرف شكسبير من العالم غير ستراتفورد مسقط رأسه التى فيها ولد وفيها دفن ، ولندن التى صادف فيها ظروف الشهرة والنجاح فى عمله ،

لم يعرف العقاد غير أسوان حيث ولد ودفن ، والقاهرة حيث كان يعيش ويعمل ، ولكن معرفة كل منهما بالعالم هى معرفة الرجل الذى اطلع ذلك الاطلاع الواسع ، ومزج اطلاعه بقوة الخيال وسعة الأفق ، فإذا العالم فى لبناته الصغرى وبناياته الكبرى حاضر أمامه ، ماثل بين يديه .

وكما لم يحج شكسبير إلى امريكا حيث كان الناس يتهافتون عليها فى ذلك العصر ، لم يحج العقاد إلى أوربا حيث يتهافت الناس عليها فى هذا العصر ، بل أوربا هى التى حجت إلى الثانى ، كما حجت امريكا إلى الأول ، لأن كلاً منهما استطاع أن يجعل من نفسه قبلة ثقافية وتراثاً عالمياً لبنى الإنسان .

وهكذا أصبح العقاد قبلة ثقافية لكافة البشر ، فقد استطاع أن يحقق لنفسه شهرة مصرية عربية إنسانية ، فهو من أكبر مفكرى عصره إحاطة بمدارس الفكر ، ومذاهب النقد ، ونظريات الأدب ، ومن أشدهم أصالة وابتكارا فى الوقت نفسه ، فأفقه الذهنى يتناول كل شىء .. من علم الطبيعة وعلم النبات وعلم النفس وعلم الحياة ، إلى التاريخ والسياسة والاجتماع ، إلى الفن والنقد والدين ، فضلا عن أدب الثقافتين الشرقية والغربية ، وفلسفة العالمين القديم والحديث .

وهو فى هذه الجوانب المتعددة من ثقافته العلمية والأدبية والفلسفية لا يقف عند التقبل البحت ، ولا يكتفى بالتحصيل الخالص ، بل يمزج معارفه بالعقل الوثاب والقلب الجياش ، والحس المرهف ، على نحو يمكنه من أن يجمع فى شخصه بين الأديب والناقد ، وبين الشاعر والفيلسوف ، وبين المفكر والعالم ، مع استحالة فصل الواحد من هؤلاء عن الآخرين ، إذ يكمل بعضهم بعضا على نحو ما تكتمل فى الماسة أضلاعها ، فلا يكتفى فى مشاهدتها بالنظر إلى ضلع واحد ، وإغفال بقية الأضلاع .

وهذا ما عبر عنه المازنى تعبيرا رائعا ، حينما قال فى وصف صديقه الأثير ، عباس محمود العقاد :

« إنه سريع البديهة ، حاضر الذهن ، وله قدرة عجيبة على النظر المحيط ، والتصفية والتلخيص فى أوجز عبارة ، ويسألنا سائل عن كتاب بعينه فأرانى حائرا ،

وإذا به يجمل للسائل لبابه كله ومحوره فى بضع كلمات ، فأتعجب لقدرة هذا العقل على التفطن السريع إلى الجوهر .. » .

وعندى أن تلك الأوصاف أقرب إلى الفيلسوف الناقد منها إلى الفيلسوف صاحب المذهب ، وأن الكتابات العقادية إنما تنزع إلى النقد الفلسفى أكثر من نزوعها إلى المذهب الفلسفى المتكامل العناصر المكتمل البناء ، فهى « نقدية » فيها عوابر وخواطر ، فيها طرافة وإبداع ، فيها إدراك العلاقات بين الأشياء ، بين المتناهى فى الصغر والمتناهى فى الكبر ، ولكنها ليست « مذهبية » بحيث يمكن مقارنتها بالمذاهب الفلسفية الكبرى من ذوات الأطر المحكمة ، والقوالب الجامدة ، والنظرة الشمولية العامة ، ليست « مدرسية » بحيث يمكن أن نجد لها المنهج الفلسفى الذى يطبعها بطابعها الخاص ، ويشكلها وفقا لمقدماته ونتائجه !

ومع ذلك ، فنحن لا نستطيع أن ننسب إلى العقاد مذهبا فلسفيا شاملا ، أو أن نتحدث عن العقادية كما نتحدث عن الديكارتية أو الهيجلية أو فلسفة برتراند رسل ، ذلك لأن عقادنا قد عادى النزعة التركيبية ، وثار على الروح المذهبية ، ووُجد فى أرض خلت من كل سابقة لإقامة مذهب فلسفى شمولى .

ولئن تمكنا بمحاولة أو بأخرى من فهم أفكار العقاد فى نسق فلسفى ، وإدماج آرائه فى نظام مذهبى ، بحيث تنتج لنا فلسفة عقادية تتناول ثلاثة أبعاد المحيط الفلسفى ، من مبحث الوجود ، إلى مبحث المعرفة ، إلى مبحث القيم ، فلن يكون ذلك منا أو من غيرنا إلا تكلفا وتعسفا ، ومخالفة لمنطق الواقع ، ومناقضة لطبيعة الأشياء !

فالروح العقادية إنما تأبى الجمود المنهجى ، وتتأبّى على العرض المذهبى وتؤثر أن تظل عميقة لا مسطحة ، مفتوحة لا مغلقة ، منطلقة لا تأسرها المذهبية أو المنهجية بحال من الأحوال ، وإن كل عرض منهجى للأفكار العقادية ، إنما ينطوى على خيانة للروح العقادية نفسها ، كما أن كل استعراض مذهبى لآراء الرجل ، من شأنه القضاء على ما فى هذه الآراء من أصالة وطرافة ، ومن ابتكار وإبداع ،

فالعقادية فى صميمها روح وموقف ، أكثر منها منهجا ومذهبا ، أو هى أقرب إلى الأنظار منها إلى النظريات ، وإلى الأفكار منها إلى الأحكام . كما أنها أقرب لا إلى « الإدراك الحسى » ولا إلى « الحدس العقلى » بل إلى « الوعى الكونى » الذى لا يقف عند شهادة الحواس بل يتقدم عليها، ولا يتوقف عند إدراك العقل بل يتخطاه .

وحدة حية وحياة واحدة :

فإذا كان ابن سينا ، ذلك المشائى الإسلامى الكبير ، يبهرنا بمذهب محكم التأليف محبوك البناء ، فالعقاد يعجبنا ولا شك بما لديه من شعور دينى ، ونزوع أخلاق ، وثراء وجدانى ، جعله يعرف كيف يربط برباط محكم وثيق بين الدين والفلسفة والأخلاق ، بحيث لا ينفصل الفكر عن العمل ، ولا الفلسفة عن الدين ، ولا الفن عن الأخلاق ، بل تلتئم هذه الأبعاد جميعا فى وحدة حية أو حياة واحدة !

وعلى ذلك ، فمكان العقاد لا بين الفلاسفة الخلّص بل بين الفلاسفة الشعراء من ناحية ، والفلاسفة النقاد من ناحية أخرى ، هو أبعد ما يكون عن منهج « الجدل » وفلسفة « المثل » اللذين هما فى الأفلاطونية ، وعن منهج « الحدس » وفلسفة « الجوهر » اللذين هما فى الديكارتية ، وعن منهج « العقد » وفلسفة « التعالى » اللذين هما فى الكانتية ، هو أبعد ما يكون عن أولئك وهؤلاء جميعاً ، وأقرب ما يكون إلى المعرى وتأملاته ، وطاغور وحكمته وإقبال وما انتهى إليه من تصوف .

على أن الذى تصح المقارنة بين العقاد وبينه ، بحيث يوضع مفكرنا فى مكانه ويحتل مكانته فى فكرنا الحديث ، هو الإمام الغزالى .. ووجه المقارنة بينهما ، هو ما فى نزوعهما الفكرى من تشابه ، وما توصلا إليه من نتائج ، وما اتخذا من موقف بازاء الجو الفكرى الذى أحاط بهما وعمل فيهما عمله ، فالوقفة العقادية أمام حتمية العلم فى العصر الحديث ، شبيهة بالوقفة الغزالية أمام حتمية العقل فى العصر الوسيط ، فكما رفض الثانى تأليه العقل ، وتفضيل صحيح المعقول على صريح المنقول كما كان يقول الإسلاميون ، أو متكلمو الإسلام ،

رفض العقاد أن يتعبد فى محراب العلم ، وأن يتخذه المفتاح الأوحد لمغاليق الغيب . وما فعله كل من الغزالى والعقاد ، من الرد على كل مذهب ، يحاول الوقوف فى مواجهة الدين ، فضلا عن الارتداد إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ثم استيعاب روح العصر وتمثله والتعبير عنه ، كل هذا وكثير غيره ، كان فى غايته ونهايته ، انتزاعا للعقيدة من براثن المنهج العلمى ، وإنقاذا للدين من أحكام المنطق العقلى ، وبذلك وفق « الأستاذ » لأنه جعل للدين حق القيام مستقلا عن العلم ، بقدر ما وفق « الإمام » لأنه جعل له حق القيام مستقلا عن الفلسفة ، وبذلك أصبح العقاد كما كان الغزالى من أجلّ نعم الله على « الإسلامية » بوجه عام ، أو على « الإسلامية » عقيدة وشريعة فى ذات الوقت .

الإسلامية الحديثة :

نعود فنقول إننا فى كلامنا عن العقاد الفيلسوف ، أو بتعبير أدق عن الفكر الفلسفى عند العقاد ، إنما نحاول أن نقف على جانب واحد من هذه الشخصية المتعددة الجوانب ، والتى هى أشبه ما يكون بالوحدة العضوية التى تفيض خصوبة وحيوية وحياة ، فإذا لم نجد فى هذا الجانب مذهبا فلسفيا بالمفهوم التقليدى لكلمة مذهب ، والذى يعنى الوصول إلى مبدأ عام ، تندرج تحته مشكلات الطبيعة وما وراء الطبيعة ، وقضايا الكون والحياة والإنسان ، فذلك لأن شخصية العقاد فى صميمها وحدة عضوية حية ، تستعصى على التحليل والتجزئة ، وتنفر بطبيعتها من المصطلحات المدرسية والصيغ المذهبية . اسمعه يقول : « ليس من طبيعة تفكيرى واعتقادى أن أدين بمذهب فلسفى محدود ، أو أقتدى بشرعة فيلسوف واحد ، لأننى آمنت بأن الحياة الإنسانية أوسع نطاقاً من أن تنحصر فى وجهة واحدة ، ولا سيما الوجهة التى تطالع الحقائق المختلفة ، كيفما اتفق التجاوب بينها وبين إدراك الإنسان » .

وهذا معناه ، أننا لا نستطيع أن نتحدث عن العقادية كما نتحدث عن الديكارتية أو الكانتية أو الهيجلية ، وإلا كان ذلك تجنيا وافتياتاً وخروجا على الرجل ، ولا يعنى هذا أن العقاد أقل من ديكارت أو كانت أو هيجل ، وإنما معناه أنه نمط آخر مختلف عن هذه الأنماط كل الاختلاف ، تماما كما نقول عن

الغزالى أنه من طراز آخر غير الفارابى وابن سينا وابن رشد ، دون أن يعنى ذلك أنه أقل منهم قدرة ، ودون أن ينتقص ذلك من قدره كمفكر فلسفى ، فإن عقل العقاد كعقل الغزالى من أكبر العقول فى ميدان التفكير الفلسفى ، لأنه كما يقول العقاد :

« يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذى يعلو عليها ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه ، وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها والنفاذ إلى براهينها ، والقدرة على استكناهها ، فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها ، وإنما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالإضافة إليها أو التعقيب عليها » .

وهنا فى هذا الإطار ، إطار النقد الفلسفى ، نستطيع أن نضع العقاد ، كما وضع هو الغزالى ، فكلاهما أقرب إلى الفيلسوف الناقد منه إلى الفيلسوف صاحب المذهب ، وإن الفلسفة الصادقة ليست دائما نسقا نظريا قائما على المجردات ، ولا هيكلا صوريا عماده الاستدلالات ، وإنما هى أيضا موقف بإزاء مشكلات الواقع وإشكالات الحياة .

فلئن لم تمكنهما ظروف الطبيعة والبيئة من إقامة مذهب فلسفى ، فليس العيب فيهما بقدر ما هو فى الأشياء ، وحسب الواحد منهما أنه كان متسقا مع نفسه : أمينا على الواقع ، فلم يستورد من الخارج مذهبا يندرج تحته ، أو فيلسوفا يمشى فى ركابه ، كما فعل الكثيرون من « صرعى المذاهب الأجنبية » .. اغريقية قديمة كانت أو أوربية حديثة ، ومن التلاميذ المخلصين لمستشرق أوربا ، بل آثر أن يكف عن التسكع العقلى وأن يتفلسف لحسابه الخاص لا لحساب الآخرين ، فيصدر عن ذات نفسه لا عن غيرها من الذوات ، ويرتد إلى روح العقيدة الإسلامية بمنهج قوامه الفهم الدينى والتعاطف العقلى ، والمشاركة من الداخل . ومن هنا لا من هناك ، ولا من أى مكان آخر ، كان العقاد استمرارا واعيا ورائعا للمدرسة الإسلامية الحديثة التى بدأها جمال الدين الأفغانى ومضى فيها محمد عبده ، واستوى على قمتها عباس محمود العقاد !

الإسلامية الإنسانية :

أجل ، إنها ، ثقافته الإنسانية والفكرية ، استطاع العقاد أن يحياها ويتمثلها ويفيد منها ، فترددت فى فكره الفلسفى أصداء العصر الذى عاش فيه ، وتلونت آراؤه بالإطار الحضارى الإسلامى الذى صدرت عنه ، وبرزت من خلال معالم شخصيته كل ما أسهم فى تكوينها من حقائق إنسانية حصلتها البشرية ، واستبقتها ضمن تراثها الحضارى العام .

هذا مع ملاحظة أن قوة التفكير كما يقول العقاد نفسه ، تقاس بالقدرة على فهم ما يبتكره الآخرون ، كما تقاس بالقدرة على ابتكاره ، فلا تتهم أمة بالعجز عن التفكير إذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر فى أمة أخرى ، وبخاصة إذا علمنا أن الابتكار المحض لم يكتب قط لأمة من الأمم .

وما يصدق على الأمم ، يصدق على الأفراد ، ومن بينهم بطبيعة الحال ، عباس محمود العقاد !

فإنه مهما يكن من أمر الآراء التى تشابهت مع آرائه ، والأصداء التى ترددت فى أفكاره ، والتأملات التى لا نعدم لها نظيراً عند غيره من المفكرين والفلاسفة فإن الذى لا شبهة فيه ولا شائبة ، أن كتاباته ليست مجرد مرآة انعكست على صفحاتها قراءاته ، وإنما هى قد اشتملت على الكثير من الخطرات الفلسفية ، والتأملات الميتافيزيقية ، والمبادىء الأخلاقية ، والنظرات الجمالية ، والأفكار ذات الأثر الكبير فى حياتنا الثقافية ، وهذا كله ، وكثير غيره ، مما جعل من العقاد بحق ، قيمة كبرى ، قيمة إسلامية وقيمة إنسانية .

فسلام عليك أيها العقاد .. يوم ولدت ، ويوم مت ، ويوم تبعث حيا !

***

العقاد بين العقيدة والاعتقاد

تجىء هذه الكلمة فى ذكرى وفاة العقاد ، ولن تكون هذه الكلمة ولا غيرها من الكلمات إحياء لذكراه ، فذكرى الرجل باقية لن تموت فى القلوب وفى العقول وفى الأسماع .

فالرجل الذى قرأ الكثير والكثير جدا ، وكتب الكثير والكثير جدا ، واتخذ كل هذه المواقف ، وأضاف كل هذه الإضافات ، لا بد أن يكون عارفا قدر نفسه معرفة الآخرين بهذا القدر ، أليس هو القائل :

خلعت اسمى على الدنيا ورسمى
فلا أنعى رحيلى أو مقامى

وعلى ذلك ، فإن غاية ما نستطيعه فى ذكراه ، هو أن نقف عند آثاره وقفة تأمل واستيعاب ، نستطلع فيها ملامح من نضال العقاد الفكرى ، ونسترجع فيها ما عرفناه من جوانب هذا النضال .

والناظر فى تآليف العقاد ، يجد أن هذا الفكر الكبير قد خصص الجزء الأكبر من تفكيره للدفاع عن قضيته الكبرى « الفكرة الإسلامية » ، ولا أقول « الدين الإسلامى » ، ذلك لأن العقاد لم يرد للدين الإسلامى أن يقف عند حدود القلب ، بل أراد له أن يتجاوز ذلك إلى آفاق العقل ، فلا يكتفى بدفء الإيمان ، بل يضيف إليه قوة الإقناع . فالدين الإسلامى دين العقيدة وعلم الشريعة ، وهو أيضا دين الفطرة وعلم الفكرة ، وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « وإنما أردنا بهذه الرسالة بيان العقيدة كما تفرض نفسها على الفكر المجتهد فى القرن العشرين خاصة ، فلا محل فيها لشرح العقائد التى توارثها الأبناء عن الآباء ، ولا للكلام على الذين رفضوا كل اعتقاد ولا سند لهم من علوم القرن العشرين ، وحسبنا من محصول القول فى هذا المقصد ، أنّ نِصْفَ قرنٍ لم يَنْقَضِ دون أن يطرق المفكرون من أبواب العقيدة كل باب أدركوه بالبصيرة والتفكير .. »

ومن هنا كان كتاب « الله » الذى وصفه بأنه « كتاب فى نشأة العقيدة الآلهية ، منذ اتخذ الإنسان ربا ، إلى أن عرف الله الأحد ، واهتدى إلى نزاهة التوحيد » . وهو الكتاب الذى كتبه العقاد لكل من المؤمن والشاك والملحد ، أما المؤمن فإنه إنما يزداد به إيمانا على إيمان ، لأن الإيمان عن علم أفضل من أى إيمان ، وأما الشاك فالأغلب أنه يخرج بهذا الكتاب من الشك إلى اليقين ، لأن ضميرا مؤمنا خير من ضمير عطل عن الإيمان ، وأما الملحد فلاشك أنه سيهتدى بعد ضلال ، وإن بقى على إلحاده ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ، أو كما قال العقاد : « فلا هداية إلا به ، ولا معول إلّا عليه ، إنه سميع بصير مجيب ... » .

الأيديولوجية الإسلامية :

وإذا كان الإمام الغزالى قد دافع عن الإسلام على مستوى العقيدة ، ببيانه تهافت الكفرة والمشركين ومن فى قلوبهم زيغ ، فقد دافع العقاد عن الإسلام على مستوى الاعتقاد ، بإثباته حقائق الإسلام ، ورده على أباطيل خصومه . ولقد كان حلم العقاد الأكبر أن يضع للإسلام أيديولوجية فكرية ، تقف فى مواجهة كل من الأيديولوجيتين الكبريين ... الاشتراكية والرأسمالية ، وتقوم على الدليل العقلى والتفكير المنطقى ، منبثقة من أروع وأنفع ما فى الإسلام من حقائق ، مواكبة لأكبر وأخطر ما فى عصرنا الحاضر ، من إنجازات الفكر العلمى الحديث .

ولقد قطع العقاد فى سبيل تحقيق حلمه الفكرى شوطا طويلا .. طويلا إلى أقصى مدى ، بدأ بالدفاع عن عباقرة الإسلام ، وانتهى بالدفاع عن اللغة الشاعرة ، وفيما بين نقطتى البداية والانتهاء ، دافع العقاد عن الإبداع عند رواد الفكر الإسلامى ، كما دافع عن العقيدة الإلهية فى النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، وعن الفلسفة القرآنية كما وردت فى آيات الكتاب الكريم ، وعن التفكير من حيث هو فريضة إسلامية ، وعن الديمقراطية من حيث هى مبدأ اجتماعى فى الإسلام ، وعن الفكرة الإسلامية من حيث هى أقوى سلاح فى يد العرب يواجهون به تحالف الصهيونية مع الاستعمار ، فضلا عن تحالف المبشرين مع المستشرقين !

إنه يقول فى كتابه عن الفلسفة القرآنية :

« فى هذا العصر الذى تتصارع فيه معانى الحياة بين الإيمان والتعطيل ، وبين الروح والمادة ، وبين الأمل والقنوط ، تلوذ الجماعات الإسلامية بعقيدتها المثلى ولا تخطىء الملاذ ، لأنها عقيدة تعطيها كل ما يعطيه الدين من خير ، ولا تحرمها شيئا من خيرات العلم والحضارة » .

من هنا لا من أى مكان آخر ، كان العقاد ثالث اثنين قاما بأكبر دورٍ فى تاريخ الفكر الإسلامى الحديث ، أولهما جمال الدين الأفغانى ، الذى هو سقراط حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش وينشىء التلاميذ والأتباع ، كما أنشأ سقراط تلاميذه وأتباعه ، صحيح أن رسالة الأفغانى لم تكن هى بعينها رسالة سقراط ، ولكن الطريقة التى اتبعها كل منهما كانت واحدة فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل لا إلى القومية الدينية المفهومة بعيدا عن ضوء العقل ، والمعتمدة على شعوذة المشعوذين .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو أفلاطون حياتنا الفكرية فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذا لسقراط . وهو يستقر للدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى كما استقر أفلاطون للدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ، كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ، كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته إلى إقامة هذه الحياة ، تعليم الناس وتنوير العقول فهو بحق « عبقرى الإصلاح والتعليم » !

ويجىء بعد إمامنا محمد عبده أستاذنا عباس محمود العقاد ، ليكون هو أرسطو حياتنا الفكرية المعاصرة ، تكملة لتفرقة الدكتور زكى نجيب محمود ... أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدب !

فالعقاد تلميذ محمد عبده كما كان أرسطو تلميذاً لأفلاطون ، وهو لا يتوفر على الدرس والمحاضرة لكى يرى جيلا واعيا من الطلاب ، ولكنه يكرس حياته للقراءة والكتابة ، ونشر الفكرة الإسلامية على المساحات العريضة من الجمهور العام .

وفى وسعنا أن نصف العقاد بما وصف به الغزالى ، « فهو مثله من أكبر العقول فى ميادين التفكير كله ، لا فى ميدان الفلسفة العربية وحدها ، لأنه يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذى يعلو عليها ، ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه ، وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها ، والنفاذ إلى براهينها ، والقدرة على استكناهها ، فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها ، وإنما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالإضافة إليها أو بالتعقيب عليها . إنه كما وصف الغزالى : « يعرف ما يقول ، وإنه ليقول بعد أن يعرف كل ما يقال » .

القطب السالب والقطب الموجب :

غير أنه إذا كان « الداعية » جمال الدين الأفغانى « والإمام » محمد عبده بمثابة القطب السالب فى محاولة وضع الأيديولوجية الإسلامية ، القطب السالب من حيث اهتمامهما بمحو الخرافات ، والقضاء على الضلالات ، وإيقاظ العقول ، وتنوير الأذهان ، فالذى لا شك فيه أن « الأستاذ » العقاد كان هو القطب الموجب فى هذه المسيرة ، مسيرة الأيديولوجية الإسلامية :

إنه يقول فى كتابه « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » :

« ولعل هذا الدين القويم الذى دعا أول دعوة إلى رب العالمين ، أن يكون دين الشعوب والأمم متعارفين متسالمين مسلمين ، ولا تكونن أمانة الدين يومئذ سياسة حسنة نخدم بها نحن المسلمين حاضرنا ومصيرنا . بل هو الإيمان بإرادة الله كما تتجلى لخلقه ، يؤديها كل من عرفها بمقدار ما عرف منها ، وسيذكرها كل من ينجو بها من أمم العالم ، فيذكر الرسالة الإلهية التى تفتتح باسم الله الرحمن الرحيم ، وتختتم بحمد الله رب العالمين .. » .

لا آرية ولا سامية :

من هنا ظهرت عبقريات العقاد الإسلامية ، كرد فعل طبيعى على دعاة الآرية والسامية ، أولئك الذين يحاولون أن يجردوا العقلية العربية من كل قدرة على الخلق والإبداع ، بدعوى أن الجنس السامى عاجز عن الإبداع الفكرى

والفلسفى ، قادر فحسب على الأخذ دون العطاء ، فهو حضارة سلبية ليست موجبة ، وهو فكر يتعاطى ولا يعطى ، وهو جنس دون الجنس الآرى بكثير !

فالعقاد يرد على دعاة التفرقة العنصرية فى كتابه « أثر العرب فى الحضارة الأوربية » : بأن « قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم ما يبتكره الآخرون ، كما تقاس بالقدرة على ابتكاره ، فلا تتهم أمة بالعجز عن التفكير ، إذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر فى أمة أخرى ، وبخاصة إذا علمنا أن الابتكار المحض ، لم يكتب قط لأمة من الأمم .

ولا يقف العقاد عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى الكشف عن أصالة الفكر الإسلامى كما هو ممثل فى عباقرته .. محمد من الأنبياء ، وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى من الخلفاء ، وخالد ومعاوية وفاطمة والحسين من الصحابة ، وحجة الإسلام « الغزالى » والشارح الأكبر « ابن رشد » والشيخ الرئيس « ابن سينا » من المفكرين ، وبلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى من النساك الزهاد والعباد ، فضلا عن الحلاج والسهروردى وابن عربى من كبار الصوفية !

اللغة الشاعرة :

وكما كشف العقاد عن أصالة المفكر المسلم ، كشف أيضا عن أصالة اللغة العربية أو ما سماه باللغة الشاعرة ! وكيف أن هذه اللغة لها مزاياها الخاصة فى الفن والتعبير ، وهى مزايا لا بد لها من أجيال طويلة حتى ينتهى تطور اللغة إلى هذه التفرقة الدقيقة بين أحكام الإعراب ، أو بين صيغ المشتقات ، أو بين أوزان الجمع والمثنى ، وجموع الكثرة والقلة فى الأوزان السامية .

هذا إلى جانب أن اللغة العربية لغة مقبولة فى السمع ، يستريح إليها السامع كما يستريح إلى النظم المرتل والكلام الموزون ، وأخيرا هى لغة يتلاقى فيها تعبير الحقيقة وتعبير المجاز على نحو لا يعهد له نظير فى سائر اللغات ، ومن ثم فهى لغة شاعرة ، لا مجرد لغة شعرية أو لغة شعر ، بمعنى أنها لغة يكثر فيها الشعر والشعراء وكفى ، وهذا هو سر الحماسة الشديدة التى دافع بها العقاد عن عبقرية اللغة العربية ، فهو يقول فى كتابه عن « اللغة الشاعرة » :

« ومن واجب القارئ العربى إلى جانب غيرته على لغته ، أن يذكر أنه لا يطالب بحماية لسانه ولا مزيد على ذلك ، ولكنه مطالب بحماية العالم من خسارة فادحة تصيبه بما يصيب هذه الأداة العالمية من أدوات المنطق الإنسانى ، بعد أن بلغت مبلغها الرفيع من التطور والكمال ، وإن بيت القصيد هنا أعظم من القصيد كله ، لأن السهم فى هذه الرمية يسدد إلى القلب ، ولا يقف عند الفم واللسان ، وما ينطقان به فى كلام منظوم أو منثور ! » .

فريضة التفكير :

وكما دافع العقاد عن اللسان العربى من خلال دفاعه عن لغته الشاعرة دافع كذلك عن العقل الإسلامى من خلال إثباته أن التفكير فريضة إسلامية فإذا تعددت طرق المعرفة ، فكان منها الحواس ، ومنها العقل ، ومنها البديهة ، وإذا كان لا بد لنا فى نهاية الأمر من أن نشعر بوجود مدركات الحواس وأحكام العقل ، وإلهامات البديهة ، فعند العقاد أن « الرشد » من أعلى خصائص العقل الإنسانى ، لأن وظيفة « الرشد » فوق وظيفة العقل الوازع ، والعقل المدرك ، والعقل الحكيم ، فهى تستوفى جميع هذه الوظائف ، وتزيد عليها كمال النضج الإنسانى وتمام التكوين فى العاقل الرشيد .

فالعقل الحكيم قد يؤتى من نقص الإدراك ، والعقل الوازع قد يؤتى من نقص فى الحكمة ، ولكن العقل الرشيد هو الذى ينجوبه الرشاد من هذا وذاك ، أو من أى شىء آخر .

فإذا سألنا ومن أين يؤتى الرشد ويتأتى الرشاد ، كانت إجابة العقاد ، من فريضة التفكير كما جاءت فى القرآن الكريم ، فهو يقول فى كتابه « التفكير فريضة إسلامية » :

« وفريضة التفكير فى القرآن الكريم تشمل العقل الإنسانى بكل ما احتواه من هذه الوظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها ، فهو يخاطب العقل الوازع ، والعقل المدرك ، والعقل الحكيم ، والعقل الرشيد ، ولا يذكر العقل عرضا مقتضبا ، بل يذكره مقصودا مفصلا على نحو لا نظير له فى كتاب من كتب الأديان ! » ...

وبمقدار ما دافع العقاد عن العربى الإسلامى نطقا ومنطقا ، لسانا وعقلا ، دافع عنه ثقافة وحضارة ، فعند العقاد أن الثقافة العربية أسبق من الثقافتين .. اليونانية والعبرية ، وأنها بالتالى أقدم الثقافات الثلاث .. العربية واليونانية والعبرانية .

وهذه عند العقاد حقيقة من حقائق التاريخ الثابت الذى لا يحتاج إلى عناء طويل فى إثباته ، فالأبجدية اليونانية عربية بحروفها وبمعانى تلك الحروف وأشكالها ، وهى منسوبة عندهم إلى « قدموس الفينيقى » وهو فى كتاب مؤرخهم الأكبر « هيرودوت » أول من علمهم الصناعات .

وسفر التكوين ، وسفر الخروج صريحان فى تعليم الصالحين من العرب لكل من إبراهيم وموسى عليهما السلام ، فإبراهيم تعلم من ملكى صادق ، وموسى تعلم من يثرون إمام مدين ، وشاعت فى السفرين رسالة « الآباء » قبل أن يعرفوا باسم الأنبياء ، لأن العبرانيين عرفوا كلمة « النبى » بعد وصولهم إلى أرض كنعان واتصالهم بأئمة العرب بين جنوب فلسطين وشمال الحجاز .

وعلى ذلك ، فإذا كان الأوربيون فى عصور ثقافتهم وسلطانهم ، قد أشاعوا أن أسلافهم اليونان سبقوا الأمم إلى العلم والحكمة ، وإذا كان قد اختلط عليهم كما اختلط على غيرهم قدم التوراة بالنسبة إلى الإنجيل والقرآن ، وقدم الإسرائيليين بالنسبة إلى المسيحيين والمسلمين ، فتوهموا أن العبرانيين سبقوا العرب إلى الثقافة والدين ، فما هذا كله إلا محض توهم ، لا سند له من الحقيقة أو التاريخ ، فالحقيقة والتاريخ معا ، يؤكدان سبق الثقافة العربية لهاتين الثقافتين ، وعند العقاد أن هذه ليست هى المفاجأة ، وإنما المفاجأة هى الجهل بهذه الحقيقة ، وعدم الرجوع إلى التاريخ ، لأن الإيمان بهذه الحقيقة التاريخية لا يحتاج إلى أكثر من الاطلاع على الأبجدية اليونانية وعلى السفرين الأولين من التوراة ، وهما سفر التكوين ، وسفر الخروج !

إنه يقول فى رسالته الصغيرة عن « الثقافة العربية » :

« ولأننا نعلم من هذا الواقع أننا سبقنا السابقين إلى ثقافة المعرفة ، وثقافة العقيدة قبل أربعين قرناً ، وأننا أعطينا العالم حظًّا منهما لا يزول منذ أربعة عشر قرنا ،

وأن ما كان فى ماضى الزمن غير مرة ، ليكوننّ غير مرة فى الزمن القريب وفى الزمن البعيد » .

حقائق وأباطيل :

وأخيرا يجيء دفاع العقاد عن حقائق الإسلام ، ورده على أباطيل خصومه كاشفا القناع عن مؤامرات المستشرقين والمبشرين والاستعمار ، فضلا عن الصهيونية العالمية ، فهو يقول فى كتابه « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » :

« إن النغمة القديمة تعاد اليوم وستعاد على حساب الحاضر الافريقى ، أو على حساب افريقية : حاضرها وماضيها ومستقبلها على السواء ، إن القارة الافريقية اليوم أكبر الأهداف لمطامع المستعمرين ، وإن الإسلام فيها ، من ثم ، أكبر الأعداء وأولاهم بالاتهام والافتراء ! » .

فإذا سألنا ، وماذا عن حاضر الإسلام ومستقبله فى القرن العشرين ؟

كانت إجابة العقاد أن الإسلام قوة غالبة وقوة صامدة وعقيدة شاملة ، فالإسلام كان قوة غالبة فى أثناء النشأة والظهور ، قوة نجمت من حيث لا مخافة ولا خوف ، قوة جاءت لتلزم القوتين العظميين فى ذلك الحين .. الفرس والرومان .

والإسلام قوة صامدة أيضا ، قوة صامدة بعد مئات السنين ، صامدة أمام مجاميع الأمم الكبرى فى القرن العشرين ، سواء مجاميع الأمم التى تمثل الكتلة الشرقية أو مجاميع الأمم التى تمثل الكتلة الغربية ، أو باختصار صامدة أمام الروس والأمريكان على السواء .

وعند العقاد أن صمود القوة الإسلامية فى أحوال الضعف ، عجيب كانتصارها فى أحوال القوة ، ومرجع ذلك فى رأيه إلى أن الإسلام « عقيدة شاملة » وخاصية الشمول فى العقيدة الإسلامية ، هى التى جعلت من الإسلام العقيدة بين العقائد ، أو هو العقيدة المثلى للإنسان منفردا أو مجتمعا ، عاملا لروحه أو عاملا لجسده ناظرا إلى دنياه ، أو ناظرا إلى آخرته ، فلا يكون مسلما وهو يطلب الآخرة دون الدنيا ، ولا يكون مسلما وهو يطلب الدنيا دون الآخرة ،

ولا يكون مسلما لأنه روح تنكر الجسد أو جسد ينكر الروح ، وإنما هو المسلم بعقيدته كلها مجتمعة لديه فى جميع حالاته وجميع حالاتها .

إنه يقول فى كتابه عن « الإسلام فى القرن العشرين » .

« إن شمول العقيدة فى ظواهرها الفردية وظواهرها الاجتماعية ، هو المزية الخاصة فى العقيدة الإسلامية ، وهو المزية التى توحى إلى الإنسان أنه « كل » شامل فيستريح من فصام العقائد التى تشطر السريرة شطرين ، ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق » .

وعند العقاد أنه كما أن التفكير فريضة إسلامية ، فالإنسانية أيضا فريضة إسلامية ، وإن على الجماعة الإسلامية قاطبة أن تسلم فى الوفاء بالمعانى الإنسانية ومقومات الحضارة والسلام ، فذلك على حد قوله « حق الإسلام منها ، وحقها هى من الإسلام » .

هذه لمحات عن فكر العقاد ، أو من العقاد المفكر ، ذلك الإنسان الذى حاول أن يستكمل ما فاته من التعليم ، فإذا به يستدير ليثقف نفسه ويثقف أمته جميعا ، وإذا به يستخدم من الفكرة الإسلامية محورا حقيقيا لهذه الثقافة ، حتى يصبح بحق واضع الأيديولوجية الإسلامية .

حقا لقد كان العقاد نعمة إسلامية ، وكان من أجلّ نعم الله على الإنسان !

***

العقاد الفيلسوف

وصف المازنى زميله وصديقه الأثير عباس محمود العقاد بقوله : « إنه سريع البديهة ، حاضر الذهن ، وله قدرة عجيبة على النظر المحيط ، والتصفية والتلخيص فى أوجز عبارة . ويسألنا سائل عن كتاب بعينه ، فأرانى حائرا ، وإذا به يحمل للسائل لبابه كله ومحوره فى بضع كلمات ، فأتعجب لقدرة هذه العقل على التفطن السريع إلى الجوهر .. » .

وعندى أن تلك الأوصاف أقرب إلى الفيلسوف الناقد منها إلى الفيلسوف صاحب المذهب . وأن التآليف العقادية إنما تنزع إلى النقد الفلسفى أكثر من نزوعها إلى النسق المتجانس أو البناء المتكامل ، فهى « نقدية » فيها عوابر وخواطر ، فيها أصالة وإبداع ، فيها إقامة الروابط وإدراك العلاقات ، ولكنها ليست « مذهبية » بحيث تمت إلى الهياكل الفلسفية الكبرى من ذوات الأطر المحكمة والقوالب الجامدة ، وليست « مدرسية » بحيث تجد لها المنهج الذى يطبعها بطابعه ، ويشكلها وفقا لأنماطه ومعاييره ..

وكيف نستطيع أن ننسب إلى العقاد مذهبا ، أو نتحدث عن « العقادية » ، كما نتحدث عن الديكارتية أو الهيجلية أو غيرهما من الفلسفات . ومفكرنا قد عادى النزعة التركيبية ، وثار على الروح المذهبية ، ووجد فى أرض لا علاقة لها بالفلسفة ولا قدرة لها على إنجاب الفلاسفة . ولئن تمكنا بمحاولة أو بأخرى من ضم هذه الأفكار فى نسق ، وإدماج هذه الآراء فى نظام ، بحيث تنتج لنا مذهبا يتناول ثلاثة أبعاد المجال الفلسفى ، من الأنطولوجيا أو بحث الوجود ، إلى الابستمولوجيا أو بحث المعرفة إلى الاكسيولوجيا أو بحث القيم ، فلن يكون ذلك منا إلا تكلفا وتعسفا ، ومخالفة لمنطق الواقع . ومناقضة لطبيعة الأشياء .

فالعقادية ، فى صميمها ، روح وموقف أكثر مما هى منهج ومذهب ، وهى أقرب إلى الأنظار منها إلى النظريات ، وإلى الأفكار منها إلى الأحكام ، وإلى الآراء منها إلى القضايا ، كما أنها أقرب لا إلى الإدراك الحسى ولا إلى الحدث العقلى ، بل إلى « الوعى الكونى » الذى لا يقف عند شهادة الحواس بل يتقدم عليها ،

ولا يتوقف عند عيان العقل بل يتخطاه ، فإذا كان ابن سينا – ذلك المشّائى الإسلامى الكبير – يروقنا بمذهب محكم التأليف محبوك البناء ، فالعقاد يعجبنا ولا شك بما لديه من شعور دينى ، ونزوع أخلاق ، وثراء وجدانى جعله يعرف كيف يربط برباط محكم وثيق بين الدين والفلسفة والأخلاق بحيث لا ينفصل الفكر عن العمل ، ولا الفلسفة عن الدين ، ولا الفن عن الأخلاق ، بل تلتئم هذه الأشياء جميعا فى وحدة حية أو حياة واحدة .

وعليه .. فمكان العقاد لا بين الفلاسفة الخلص ، بل بين الفلاسفة والشعراء من ناحية ، والفلاسفة النقاد من ناحية أخرى . هو أبعد ما يكون عن منهج « الجدل » وفلسفة « المثل » اللذين هما فى الافلاطونية ، وعن منهج « الحدس » وفلسفة « الجوهر » اللذين هما فى الديكارتية ، وعن « منهج النقد » وفلسفة « التعالى » اللذين هما فى الكانتية . هو أبعد ما يكون عن أولئك وهؤلاء جميعا ، وأقرب ما يكون إلى المعرى وفلسفته ، وطاغور وحكمته ، وإقبال وما انتهى إليه من تصوف .

على أن الذى تصح المقارنة بين العقاد وبينه – بحيث يوضع مفكرنا فى مكانه ويحتل مكانته – هو الإمام الغزالى . ووجه المقارنة بينهما هو ما فى نزوعهما الفكرى من تشابه ، وما توصلا إليه من نتائج ، وما اتخذاه من موقف بازاء الجو الفكرى الذى أحاط بهما وعمل فيهما عمله . فالوقفة العقادية بازاء « دوجماطيقية » العلم فى العصر الحديث شبيهة بالوقفة الغزالية بازاء « دوجماطيقية » العقل فى العصر الوسيط . وما فعله الاثنان من الرد على كل مذهب ، والارتداد إلى ذات النفس وابتلاع عصره وتمثله والتعبير عنه . كل هذا وكثير غيره كان فى غايته ومؤداه انتزاعا للعقيدة من براثن التجربة ، وانقاذا للدين من أحكام المنطق ، وبذلك وفق الأول لأن جعل للدين حق القيام مستقلا عن العلم ، بقدر ما وفق الآخر لأن جعل له حق القيام مستقلا عن الفلسفة . وبذلك أصبح العقاد كما كان الغزالى من أصحاب الفضل على الإنسانية بوجه عام ، والعربية بوجه خاص ، والإسلامية بوجه أخص .

أما كيف كان ذلك كذلك ، فهذا ما ستراه الآن .

لكى نفهم العقاد الفيلسوف لابد لنا قبلا من أن نفهم العقاد الشاعر ، فكل من هؤلاء الشعراء أو الفلاسفة – فضلا عما يتقدم به من استدلالات منطقية وآراء فلسفية ، وبالجملة من نسق صورى فلسفى – بطانة وجدانية تصدر عنها تلك الاستدلالات ، وتنبع منها هذه الآراء ، وبالجملة يقوم عليها هذا النسق .

وقد لا يكون الفيلسوف على وعى بهذه البطانة الوجدانية ذلك لأنه قد أوتى القدرة على استيعاب الحياة سننها وصروفها ، مصادرها ومصائرها على نحو أدى به إلى تغذية العاطفة والفكر فى وقت واحد . فما تكاد هذه الانطباعات تستقر فى عقله الباطن حتى تسلك سبيلها إلى عقله الظاهر ، فإذا هى أفكار فيها الدليل المحكم والتأمل العميق ، وإذا هذه الأفكار عناصر لمذهب هو ثمرة التفاعل بين السليقة والبديهية ، بين الإحساس والتأمل ، بين الفكر والخيال ولئن وجدنا فى هذا المذهب أجزاء معقدة وأخرى غامضة فمرجع ذلك إلى مساوقة العقل للطبع ، وتأهبه لتعزيز إدراكه وتسويغ أحكامه .. ولئن انتهى الفيلسوف إلى نتيجة ايجابية فهى راجعة إلى البطانة الوجدانية العادة ، أو إلى الادراك الفطرى السليم ، أو ما يسميه سانتيانا بالإيمان الحيوانى : The animal Faith مهما يكن الفيلسوف نفسه على غير وعى بحقيقة هذا الإيمان .

وقد يكون الفيلسوف على وعى بهذه البطانة الوجدانية ، وبما يصدر عنها ويرتد إليها من آراء ، وعلى علم بالفرق بين حقائق الذهن الخالص ووقائع الحياة . وبين أسلوب الفلاسفة فى التدليل وأسلوب الشعراء فى التعبير ، لذلك نراه يفسر موقفه بأن ثمة قرابة بين السليقة والبديهة : بحيث لا تصدر الفلسفة عن الفكر وحده مجردا من الخيال والعاطفة ، ولا يصدر الشعر عن الخيال والعاطفة وحدهما مجردين من الفكر ، بل لابد للفيلسوف الحق من نصيب من الخيال والعاطفة ولكنه أقل من نصيب الشاعر . ولا بد للشاعر الحق من نصيب من الفكر ولكنه أقل من نصيب الفيلسوف « فلا نعلم فيلسوفا واحدا حقيقا بهذا الاسم كان خلوا من السليقة الشعرية ، ولا شاعرا واحدا يوصف بالعظمة كان خلوا من الفكر الفلسفى ، وكيف يتأتى أن تعطل وظيفة الفكر فى نفس إنسان كبير القلب متيقظ الخاطر مكتظ الجوانح بالإحساس كالشاعر العظيم ؟؟ » .

والبطانة الوجدانية فيما يتعلق بالعقاد هى الشعر ، أو التجربة الدينية ، أو ما يسميه إقبال بالتصوف العالى الرفيع . ولعلنا نستطيع أن نرد شيئا من هذا إلى استعداده ، كما نرده إلى ميراثه الروحى وخاصة من اجداده لوالدته ، فإنه لقى فى جده ما يرهف حسه لاستطلاع عالم الأسرار ، وما يوقظ فى نفسه شعورا أسمى بما بينه وبين الخالق ، وبينه وبين الكون من روابط وصلات ، كما أنه نبت وترعرع فى بيت على جانب من التدين الكبير ، ونصيب من الروحانية غير قليل ، فأصبح التدين فى نفسه نزعة أصيلة والعقيدة فى كيانه ملكة بارزة فهو يقول :

(وأن أجدادى – لوالدتى – سلالة كردية تفرعت أصولها زمنا بين ديار بكر وأورفة ومرعش ، ورأيت آخر من لقيته منهم يلبس العمامة الخضراء ، كما يلبس الطربوش العثمانى والقلنسوة الكردية ، ولم يزل بيت أخوالى – فى البلدة – يعرف ببيت الشريف ، ويسجل فى مكاتب البرق بهذا العنوان .

وكنت أسأل كبراء السن منهم مازحا : من أين لكم هذا الشرف وأنتم سلالة أكراد ؟ فكانوا يذكرون لى قصة طويلة عن اتصالهم بالمصاهرة بمن جاورهم من آل البيت فى مدن الإيالة . ويذكرون جيدا كل صلة لهذه المدن بعواصم الإيالات مع ارتباك العلاقة يومئذ بين الديار الكردية وعواصم الإيالات العثمانية تارة إلى حلب وتارة إلى العراق) .

والآن فى ضوء هذه البطانة الوجدانية نستطيع أن نتبين ما وسيلة المعرفة عند العقاد ، أو ما أداته فى الوصول إلى الحقيقة ، أو ما الحدس الفلسفى الذى يبدأ منه ويعود إليه أبدا ، والذى هو نقطة الارتكاز ونقطة الانطلاق فى آن .

يرى العقاد أن الحواس والعقل لا يكفيان فى الوصول إلى الحقيقة الكونية الكبرى ، وإنما الطريق إلى هذا هو « الوعى الكونى » وهو ملكة وجدانية أشبه بما يسلكه المتصوفة فى أذواقهم ومواجيدهم . والذى حدا بالعقاد إلى هذا هو ما رآه – فيما يتعلق بالحواس – من أنه إذا كان كل محسوس موجودا فليس كل موجود محسوسا ، بل ما أكثر تلك الأشياء التى نحسّها دون أن نستطيع معرفتها ، وأيضا ما أكثر تلك الأشياء التى نعرفها دون أن نستطيع الإحساس بها . فمدركات

الحواس لا يمكن الاستغناء عنها . ولكن فى الوقت نفسه لا يمكن الاكتفاء بها .

أما إذا نظرنا إلى أداة العلم فى المعرفة ، ووجدنا أن المنهج العلمى القائم على الملاحظة والتجربة يفترض بالضرورة وجود الحواس ، وأن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة صادقة ، لأنه يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع الخارجى ، فلا ينبغى أن ننسى أن ما نسميه – العلم – ليس نظرة واحدة شاملة للحقيقة ، بل هو مجموعة من النظريات الجزئية لا تقدر على أن تحيط بالحقيقة ، بل لا تقوى على أن تتكامل فتعرف لنا ما هى الحقيقة ، فهى جزئية بطبيعتها ووظيفتها ، وتطبيقها اعتبارى بالنسبة إلى مستوى التجربة الذى نستخدمها فيه .

والتجربة كما تنكشف فى الزمان تتمثل فى ثلاثة مستويات كبرى ، هى : مستوى المادة ، ومستوى الحياة ، ومستوى الشعور . وهى على التوالى موضوعات علم الطبيعة ، وعلم الحياة ، وعلم النفس . فعلم الطبيعة مثلا إذ يتخذ من فكرة « العلية » ركيزة له تصبح غير ذات قيمة فى مستوى آخر من مستويات المعرفة كعلم الحياة الذى يعتمد على فكرة « الغاية » . وكعلم النفس الذى يعتمد على فكرة الدافع .. وإذ يبحث فى المادة لا يستطيع أن يعرف لنا ما هى المادة ، لأنه يحصر نفسه فيما هو موضوعى عام ، وليس له أدنى شأن بما هو ذاتى خاص ، والموضوعى هو ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين ، والعام هو ما كان مشتركا بين كافة من تتوافر لهم المشاهدة ، أى أنه – يقدم لنا إطار الإدراك الحسى الذى قوامه العلاقات المكانية والزمانية بين أجزاء الشىء المدرك ، لا مضمون الإدراك الذى قوامه ما تنطبع به حاسة الشخص المدرك ..

فهل معنى هذا أن العقاد يلغى المعرفة العلمية أو أنه يهون من شأن العلم ؟ .

والواقع أن شيئا من هذا أو ذاك لا يمكن نسبته إلى العقاد ، فإن احترامه للمنهج العلمى مسألة واضحة ، وتقديره للمعرفة العلمية أمر لاشك فيه وكل ما هنالك أنه لا ينزل العلم منزلة خاصة تجعله يدخل فى حسابه ما لا يدخل فى نطاقه وما لا يعالج بمنهجه ، أو تجعله يؤمن بأن النظرية الآلية لديها التفسير الشامل للطبيعة بما فى ذلك الحياة والفكر والإرادة والشعور ، على نحو ما رأينا

عند أصحاب النزعات العلمية المتطرفة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين : كالدارونية فى علم الحياة ، والماركسية فى علم الاقتصاد ، والسلوكية فى علم النفس ، والوضعية فى الفلسفة ، ومذهب المنفعة فى الأخلاق ، فضلا عما ذهب إليه لابلاس فى علم الفلك ، وهربرت سبنسر فى علم الاجتماع ، وبافلوف فى علم وظائف الأعضاء ، وما هى إلا آفة العقل المحدود الذى يحد هذا الكون العظيم ، فيحسبه مما يفرغ القول عن سره فى عصر واحد ، ركونا إلى كشف ظاهر بغير العوارض والأسماء ولا بغير جواهر الأشياء .

وعليه .. فإذا رأينا له قولا يخالف المحسوسات فى رأى بعض المفكرين فليس مرجعه إلى إنكار حق الحس فى البحث والاستدلال ، وإنما مرجعه أنه مضى مع الحس إلى غاية مداه ، فلم يقف به دون الخطوة الأولى بل تابعه خطوة خطوة حتى استقصى جميع خطاه ، فهو لا يشله عن الحركة بل يبلغ به وسعه من الحراك .

وهكذا كان موقفه من العقل ، فهو لا ينكره أداة للمعرفة والوعى ، فلا ينزل به إلى ما دون الأول ولا يرتفع به إلى ما فوق الآخر ، فعند العقاد أنه إذا كان فمن شأن الحواس أنها تدرك ، ومن شأن العقل أنه يبرهن فما أكثر تلك الأشياء التى نبرهن عليها ، دون أن نعرفها ، وكذلك ما أكثر تلك الأشياء التى نعرفها دون أن نستطيع البرهنة عليها ، فتصورات العقل لا يمكن الاستغناء عنها ، ولكنها فى الوقت نفسه لا يمكن الاكتفاء بها .

وليس أمعن فى الخطأ من تلك المذاهب العقلية التى تنتقل من التصورات إلى الواقع ، وكان أولى بها أن تنتقل من الواقع إلى التصورات ، فلا تستحيل الميتافيزيقا على يديها إلا تركيبات شامخة قوامها البراعة المنطقية ، والرياضة الذهنية ، والتلاعب اللفظى بالحدود والتصورات ، فإن كل محاولة يراد بها معرفة الواقع عن طريق مجموعة من التصورات ، والحكم على الوجود ابتداء من طائفة من المسلمات – لا بد أن تفضى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة تضع الوجود فى قوالب جامدة ، وتدخل الحقيقة فى إطار ثابت ، أما إذا أردنا لأنفسنا ميتافيزيقا

حقيقية فلابد لنا من ألا نعتمد كثيراً على العقل التصورى الذى يجعلنا بارعين فى إقامة مبانى فلسفية تبدأ وتنتهى داخل الرأس دون أن تخرج منه لتلتقى بالواقع .

فهل معنى هذا أن العقاد يلغى العقل لحساب الوعى ، وينكر التصور لحساب التصوف ويوجد تناقضا بين ما هو متصور فى الذهن وما هو متحقق فى الخارج ؟

الواقع أن لا ، فالعقاد لا ينكر العقل بل يؤمن به ، ولا يعلن قصوره بل يدافع عنه ، حتى يمكن القول بأنه واحد من العقليين إن لم يكن زعيما من زعماء العقل ؛ وكل ما هنالك أنه يعطيه نصيبه فى البحث وحقه فى الاستدلال ، فلا يغالى فى نصيبه ولا يمنحه أكثر مما يستحق .

وعليه .. فإذا رأينا له قولا يخالف المعقولات فى رأى بعض المفكرين فليس مرجعه إنكار حق العقل فى البحث والاستدلال ، وإنما مرجعه أنه مضى مع العقل إلى غاية مداه ، فلم يقف به دون الخطوة الأولى ، بل تابعه خطوة حتى استقصى جميع خطاه ، فهو لا يشله عن الحركة ، بل يبلغ به وسعه من الحراك .

فالعقاد إذن يذهب إلى أن الحواس والعقل لا يكفيان فى الوصول إلى الحقيقة ، لأن الحواس تدرك ولا تعرف ، والعقل يبرهن ولا يعرف ، والحقيقة أكبر من أن تدرك بالحواس ، وأعمق من يبرهن عليها بالعقل ، وأجدر بأن تعرف عن طريق الوعى الذى يجعلنا نحياها ونعيش معها ونتصل بروح روحها إن صح هذا التعبير .. فالموجودات إذن غير محصورة فى المحسوسات . ومن الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول ، لأن إنكارها جهل لا يقوم عليه دليل ، ولأن وجودها ممكن ليس بالمستحيل [1] « وإن أحق الناس بعرفان هذا لأولئك الذين نظروا إلى الكون بعين الباطن .. وقالوا فى ذلك ما لم ينقضه علم ولن ينقضه ما دام للإنسان لباب وراء الحواس والعقول [2] » .

---

(١) العقاد : الله ، ص ٣٥ الطبعة الأولى .

(٢) العقاد : التصوف عند الدوس هكسلى : مجلة الكتاب ص ١١٣ سنة ١٩٤٦ .

وهذا من ناحية هو سر إعجاب العقاد بفلسفة الغزالى ، فهى « فلسفة أوحى بها العقل الذى لم تخدعه ملايين الظواهر فى ألوف السنين عن لباب الحقيقة التى تكمن وراءها [١] » وسر دفاعه عن صاحبها فى معرض المذاهب والآراء « ولسنا نعصم الغزالى من الخطأ فى التفكير ، ولكنا نعلم أن تخطئته من أصعب الأمور ، وأنها أحق شىء بالتأخير إلى أن تبطل معاذير الصواب ، فإنه ليعرف ما يقول ، وإنه ليقوله بعد أن يعرف كل ما يقال » [٢] .

وهذا من ناحية أخرى هو سر إعجابه بصوفية الإسلام الذين ربما كانوا – بما يخضعون له أنفسهم من رياضيات ومجاهدات ، وبما يتعاقب على نفوسهم من مواجيد وأذواق ، وبما يفتح به عليهم بعد هذا كله من مكاشفات ومشاهدات – أقدر من العلماء والفلاسفة على معرفة حقيقة الذات الآلهية ، فالنظريات العلمية الناتجة عن المشاهدات الخارجية والتجربة الحسية تصف الظواهر دون أن تتجاوزها إلى ما وراءها ، والأنظار الفلسفية المؤسسة على النظر العقلى والدليل المنطقى تفسر الظواهر دون أن يرقى تفسيرها إلى مرتبة اليقين ، أما الأذواق الصوفية الصادرة عن البصيرة والإلهام فهى وحدها التى تستطيع إدراك حقيقة الذات الآلهية إدراكا مباشرا ، كما تستطيع مشاهدة كل ما يصدر عنها فى الكون من آيات الحق والخير والجمال .

وهذا سر دفاعه عن التكشف الصوفى الذى يدعيه أصحاب الأذواق ، ويزعمون فيه أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير طريق العقل والحواس . فعند العقاد أن الإنسان قد تعرض له فيما بينه وبين نفسه حقيقة يستطيع أن يدركها إدراكا مباشرا ، وأن يثبتها إثباتا يقينيا ، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض له فيها هذه الحقيقة دون أن يكون فى ذلك كله معتمدا على الحواس ، أو مستندا إلى العقل ، بل كل ما هنالك هو شعور روحى بهذه الحقيقة ، وإشراق باطنى يشع فى جوانب القلب إشعاعا يكشف عن هذه الحقيقة ولعل هذا هو ما عبر عنه هنرى فوجان تعبيرا شعريا قال فيه :

---

(١) العقاد : السببية عند الغزالى ، مجلة الكتاب ص ٧٠١ ، مايو سنة ١٩٤٨ .

(٢) العقاد : الأسباب بين الغزالى وابن رشد ، مجلة الكتاب ، ص ٢٠٣ ، يونية سنة ١٩٤٦ .

رأيت الأبدية ذات مساء — I Saw Eternity the other night

تشبه حلقة كبيرة من الضوء النقى اللامنتهى

Like a great ring of pure and endless light

سكون كامل وضياء تام — All Calm, as it was bright

ورأيت أسفلها الزمان فى ساعات وأيام وأعوام

And round beneath it , time in hours days years

تدفعه أفلاك السماء — Driven by the spheres

فيتحرك كأنه ظل كبير قذف فيه بالعالم

Like a vast shadows moved , In which the world

وكل ما إليه ينتهى . — and all her train were hurled

ولقد حدثنا الأستاذ عن حالات من هذا القبيل تعرض له بين الحين والحين أما الذى يعرض له فى كثير من الأحايين فهو تلك الحالة النفسية التى تعرف فى علم النفس الحديث باسم التليبثى Telepathy أو على حد ترجمته النجوى على البعد ، وهى حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس ، فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة ، ولو كان البعد بينها شاسعا .

وسواء أكان الأمر من قبيل « الكشف Illumination » أو من قبيل « النجوى على البعد » – فهذا من ناحية هو ما لا سبيل إلى اتهامه أو الطعن فيه ، وهو من ناحية أخرى ما يتلاءم مع طبيعة العقاد الشاعر ، لأنه يعى الكون بالشعور قبل أن يدركه بالحواس والعقل ، ثم يتمثل هذا الكون وينقله من العالم المادى الفيزيقى إلى عالم الصور والمثال « فإذا قال لنا قائل إننى أحس الحقيقة الكونية ، أو أحس خالق الكون . فلا ينبغى أن نكذبه لزعمنا أن الحقيقة الكونية مستحيلة ، وأن الوعى الكونى مستحيل » .

وبعد تفصيل المنهج المؤدى إلى المعرفة يبقى الكلام فى الموضوع ، وموضوع المعرفة عند العقاد واسع بقدر ما هو عميق ، فهو ينطلق من عقاله ليقبل على

كل مجهول ، وينهل من كل مورد ، ويفكر ليعيش ويعيش ليفكر على السواء ، أو هو يتناول بالبحث كل شيء : إنْ فى أجواز الفضاء أو فى أرجاء الأرض أو فى أعماق الإنسان .

أما الموضوع الذى جعله العقاد نصب عينيه ، ورأى أنه بمثابة المحور الذى تدور حوله كل فلسفته وأنه لابد للباحث من أن يبدأ منه ويعود إليه دائما أبدا — فهو العقيدة « إن المشكلة الكبرى فى العصر الحاضر إنما هى مشكلة العقيدة ، وإن أزمة الضمير الإنسانى فى عصرنا هى الأزمة الشاملة التى تنتهى إليها جميع الأزمات . ولولاها لهانت كل أزمة وجدانية تعترض حياة الإنسان فردا كان أو جماعة [1] » .

وإذا كان هذا هكذا فما هو موضوع العقيدة عند العقاد ؟

موضوعها الله .

وما الله ؟ أهو موجود ؟ وإذا كان موجودا فما هو الدليل على وجوده ؟ أهو الدليل الكونى ؟ أم هو الدليل الوجودى ؟ أم هو الدليل الغائى ؟ أم هو غير ذلك من الأدلة التى لا يخرج عنها الفلاسفة المدرسيون ولا غيرهم من محترفى الفلسفة ، وكلها تخفق ولا تفضى إلى شيء ؟ وسبب إخفاقها أنها — إذ تعتمد على العقل وتتخذه وسيلة للمعرفة — تنظر إلى الله على أنه : « موضوع ، لا على أنه « ذات » فتحاول أن تثبته كما لو كان معادلة رياضية وتحاول أن تبرهن عليه كما لو كان نظرية فى الهندسة ، ويقول العقاد ما يعتبر ردا على هذه الأدلة : « وليس تصور الذات الآلهية عادة إنسانية تعودها الإنسان بغير تفكير — كما يرى بعض النفسانيين — لأنه تعود أن يخلع صورته على الأشياء ، ويحسبها ظلالاً له تحكيه فى ملامحه وخوافيه ، ولكنها نهاية ما يدركه العقل واعيا صاحيا مع التفكير ومتابعة التفكير إلى مداه » [2] .

---

(١) العقاد : عقائد المفكرين فى القرن العشرين ، ص ١٦٥ .
(٢) العقاد : الله ، ص ٦٠ .

« فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ، ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الإيمان ، ويستطيع أن يبلغ حدوده ، ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود [١] » .

« وأعجب الصور العقلية حقا وجود يتصف بكل كمال ولا يعلم أنه كامل .. والعلم بالذات فضلا عن العلم بالغير أول صفات الكمال » [٢] .

أما العقاد فعندما استقام له المنهج استقام له الموضوع ، وعندما تبين وسيلة المعرفة تبين له موضوع المعرفة ، وهو « الله » . فالوعى لابد وأن يكون وعيا بشىء ، كما أن الشعور لابد وأن يكون شعورا بشىء ، أعنى أنه ليس ثمة وعى مغلق إلى حد أن لا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص ، بل لابد أن يكون مفتوحا لتلقى هذه الفكرة ، فيكون وعيا كاملا غير ناقص ولا مبتور ، أو وعيا على الحقيقة والتمام .

فالوعى هو تيقظ فى ذات واعية حتى يحصل لها موضوع وعيها ، وموضوع وعيها ليس فى داخلها هى ، وإنما هو فى الخارج . وأن المنهج الفنومنولوجى Phenomenology الذى وضعه هوسرل ليتلخص فى اعتبار الشعور لا على أنه « اليقين الخالص الذى لنا عن أنفسنا » بل على أنه شعور بشىء أو اتجاه نحو شىء ، وهذا هو ما عبر عنه الفيلسوف الأمريكى هوكنج بقوله : « إن الشعور لا يقل عن الفكرة فى كونه وعيا موضوعيا ، وهو يشير دائما إلى أمر وراء النفس الحاضرة لا وجود له إلا فى توجيهها نحو هذه الذات التى يجب أن ينتهى بحضورها بقاء الشعور نفسه » . وعليه ، فوعى لا يكون له اتجاه أمر مستحيل ، كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لابد له من هدف ، والهدف هو الله .

وما الله ؟

الله ذات واعية ، ولا يجوز فى العقل ولا فى الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة ، فمن فكر فى الله فكر فى ذات ، ومن آمن بالله آمن بذات .

---

(١) العقاد : الله ، ص ٢١٦ .
(٢) نفس المصدر : ص ٥٧ .

وعند العقاد أن كلمة « الذات » لا تستلزم التشخيص فى الحقيقة ولا فى المجاز ، ولا تقتضى نزاهتها عن التشخيص أنها معنى بغير كيان مستقل عن الوعى والصفات الواعية . فهى تدل على الجوهر الذى تضاف إليه الأوصاف وتدل على الكائن الذى يملك صفاته فهو « ذو » تلك الصفات »[1] . وهكذا استحالت مشكلة الله عند العقاد من مشكلة وجود إلى مشكلة صفات ، ما دام الله موضوع وعى لا برهان ، وما دام الله واقعة تشاهد وليس مشكلة تحل .. وعليه ، فليست المشكلة فى إثبات وجود الله ، وإنما هى فى معرفة ما صفات الله .

والحق أن هذه بديهة كان من التوفيق أن تنبه لها العقاد ، فالله لا يمكن تعريفه لأنه لا يقع تحت جنس من الأجناس وإن كان لا ينقصه كمال أى جنس من الأجناس . أعنى أن الله ليس جنسا يشمل الموجودات بوصفها خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع ، وإنما هو فوق كل جنس مهما كان عاليا . وهذه الفوقية نفسها تستلزم عدم قابلية الله لأن يحد ، ما دام الحد لا يتم إلا بالجنس القريب والفصل النوعى ، والله – كما رأينا – لا يدخل تحت جنس لأنه أعم الأشياء ، وليس له فى ذاته فصل نوعى ، لأنه غير متعين بأى نوع من أنواع التعينات .

وموقف العقاد من مشكلة الألوهية شبيه بموقف ديكارت من مشكلة الحرية . فكما تمكن الثانى عن طريق منهجه « الحدس » من إثبات واقعة الحرية ، تمكن الأول أيضا بمنهجه « الوعى » من إثبات حقيقة الألوهية ، وكما استحالت المشكلة عند ديكارت من إثبات الحرية إلى السؤال عن طبيعتها ، استحالت المشكلة عند العقاد من إثبات الله إلى السؤال عن صفاته .

فالمنهج الديكارتى القائم على الشك – وهو المعروف فى تاريخ الفلسفة بالشك العلمى أو المنهجى – إنما هو فى جوهره عملية إرادية تعبر عن أسمى ضرب من ضروب الحرية . ذلك لأننى لا أستطيع أن أشك ثم أثبت أو أنفى إلا بوساطة الحرية التى تجعلنى قادرا على الشك والنفى والإثبات ، فحريتى وحدها هى التى

---

(١) العقاد : الله ، ص ٥٦ .

تستطيع أن تشك ، أو أن تضع الوجود كله موضع شك ، والفلسفة الديكارتية إذ تتخذ من الشك ركيزة لها إنما تبدأ بفعل إرادى حر ، وتجعل من الحرية تعبيرا صارخا عن روحها إن صح هذا التعبير .

فلا يكفى عند ديكارت أن نجد أدلة عقلية منطقية أو أخلاقية نبرهن بها على وجود الحرية لأن الحرية ليست موضوعا يبرهن عليه ، وإنما هى تجربة نعانيها ونختبرها فى صميم ذواتنا ، وليست محسوسا نمتلكه وإنما هى إحساس يتملكنا ، وليست موضوعا يعاين وإنما هى ذات تعانى ومجرد معرفة الذات لنفسها تكفى لأن تثبت وجود الحرية . لأن حضور الذات أمام نفسها هو فى صميمه فعل حر ، أو فعل حرية ، ففكرة الحرية إذن متضمنة فى معرفتنا لأنفسنا ، والذات بنفسها وفى نفسها تحمل دليل حريتها وبرهان وجودها الحر .

وهكذا استحالت لأنفسنا المشكلة عند ديكارت من معرفة ما إذا كان ثمة حرية ، إلى معرفة ما طبيعة هذه الحرية ، كما استحالت المشكلة عند العقاد من معرفة ما إذا كان هناك إله إلى معرفة ما صفات الله .

وما صفات الله ؟

يرى العقاد أن تقييد « الذات » الآلهية بأية صفة من الصفات المألوفة لنا أو المعهودة لدينا إنما هو من قبيل الوهم والضلال . فلا أساس للقول بأن « الله » لا تكون له صفات متعددة ، لأنه جوهر بسيط . ولا أساس للقول بأنه لا يعلم الجزئيات ، لأنه يعلم أشرف المعقولات . وهو ذات الله . فمثل هذه الأقوال لا أساس لها من الصدق ولا من الصواب إنْ فى الذهن أو فى الخيال ، ولم يفعل أصحابها شيئا أكثر من أنهم زادوا اللغة كلمة ، ولم يزيدوا العقل تفسيرا ، ولا الفلسفة مذهبا ، ولا الدين عقيدة ، أو كما قال : « وهنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى . بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا « ليس كمثله شيء » [1] . « فكل ما نعلمه أنه – جل وعلا – كمال

---

(١) العقاد : الله ، ص ٢١٥ .

مطلق ، وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذى ليس له حدود . وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد » [١] .

وشبيه هذا الذى ذهب إليه العقاد بما وجدناه عند شيخ الإسلام ابن تيمية الذى أنكر ما ذهب إليه مفكرو عصره من تقدير الأحكام على أساس القياس والإجماع ، وأعطى نفسه حق الاجتهاد ، واستأنف النظر فى الأصول الأولى ليصدر عنها من جديد . ففيما يتعلق بمشكلة الصفات قال : « ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه فى كتابه ، وبما وصف به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، بل يؤمنون بالله سبحانه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » [٢] .

على أن الكلام فى صفات الذات قد أفضى بالعقاد إلى الكلام فى إمكان الإيمان . فما دامت الذات كمالا مطلقا ، والعقل أمرا محدودا ، فلا بد من السؤال عن العلاقة بين العقل والإيمان ، إذ كيف يكون إيمان والعقل الإنسانى قاصر عن إدراك الذات الآلهية ، وكيف ، تكون صلة بين الكمال المطلق والإنسان ؟ .

غير معقول – فى رأى العقاد – أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان ، وغير معقول – فى رأيه أيضا – أن يستحيل الإيمان مع وجود الآله الذى يتصف بأكمل الصفات . وإنما المعقول هو أن الصلة بين الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل « وحده » ما دام الإنسان « كله » وما دام العقل وحده ليس هو قوام وجود الإنسان « فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ، ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الإيمان . ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود [٣] .

بيد أن العقاد لا يقف عند هذا الحد الذى وقف عنده – من قبل – الفيلسوف الألمانى « كانت » عندما كشف فى كتابه « نقد العقل الخالص » قصور

---

(١) العقاد : الله ، ص ٢٩٥ .
(٢) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ، ص ٧٠ .
(٣) عباس محمود العقاد : الله ، ص ٢١٣ .

العقل الإنسانى عن الوصول إلى المطلق أو التوصل إلى الله . فكانت تمشى مع مبادئه التى تلزم الفيلسوف – قبل أن ينظر نظرا ميتافيزيقيا فى النفس والعالم والله ، وفيما إذا كان الوجود الصحيح للأشياء سهل المنال – أن يبحث فى إمكان العلم بما بعد الطبيعة . وأن يمتحن مدى قدرته على القطع والتأكيد قبل أن « يقطع » و« يؤكد » أنه يعرف هذا أو ذاك من الأشياء . وحين تمشى كانت مع هذه المبادئ وجد نفسه بإزاء أمرين : إما أن يثبت إمكان معرفة الله فيقضى على النسق الفلسفى الذى بناه ، وإما أن يجعله من قبيل الشىء « فى ذاته » الذى يتصف بالوجود وإن عجز العقل عن إثباته أو البرهنة عليه . ورأى كانت فى كتابه « نقد العقل العملى » أن المخرج الوحيد من هذا المأزق هو أن يعتبر وجود الله – كخلود النفس والحرية – مسلمة من مسلمات العقل العملى ، لا يتدخل فى نطاق العقل النظرى الذى لا يستطيع أن يتجاوز الظواهر إلى الحقائق ليقيم عليها الدليل والبرهان ، فيكون وجود الله شرطا لازما للتفكير لا موضوعا للتفكير ، أى أننا نفكر به ولا نفكر فيه إن صح هذا التعبير .

أما العقاد فعندما مضى بالعقل إلى غاية مداه ورأى أن العقل قاصر عن معرفة الله ، ولّى وجهه شطر المعرفة الصوفية فتمكن « بالوعى الدينى » الذى هو ضرورة لا محيص عنها ، وواقع ملازم للإنسان من أن يجد لله فى مجال العقيدة مكانا مستقلا بنفسه قائما بذاته « ويبقى بعد ذلك أن « الوعى » أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى ، ونعتقد أن الوعى الكونى المركب فى طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود [1] » وبذلك وفق العقاد – كما وفق الغزالى من قبل – فى أن جعل للدين حق القيام إلى جانب العلم والفلسفة .

ونعود فنقول إنه كائنا ما كان رأى العقاد فى قيمة المعرفة العقلية ، وكائنا ما كان رأيه فى الصلة بين العقل والإيمان ، فإن الذى لا يحتمل الشك ولا الجدال

---

(١) عباس محمود العقاد : الله ، ص ٢١٠ .

بحيث لا تتضارب فيه الأقوال ولا تتنوع فيه الأحكام هو رأيه فى « الذاتية » وكيف أنها أعلى ما نتصوره من مراتب الكائنات على الإطلاق .

فعند العقاد أن الذاتية هى الغاية من الرقى ، وأن الرقى إنما هو فى الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات ، أو إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده « فالجماد المبهم الذى لا تعيين فيه أقل من الجماد الذى تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات ، وهذا الجماد أقل من النبات ، وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ، واتجه إلى التخصيص بعد التعميم ، وهكذا آحاد الحيوان وهكذا آحاد الإنسان ، حتى إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح « ذاتا » لا تلتبس بذات أخرى من نوعه ، وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال فى جميع الكائنات »[١] .

والحق أن اهتمام العقاد بفكرة الذاتية إنما هو بديهة أخرى كان من التوفيق أن تنبه لها ، واتخذها معيارا للتطور وأساسا للحرية . فالذاتية هى جوهر الكائن ، وليست مجرد مظهر معين لبنية الجسم ، وهى تترك طابعها على كل جزء فى هذا الكل رغم بقائه غير قابل للتجزؤ ، كما أنها تتخلل وجود الكائن كله بحيث تجعل منه واقعة منفردة فى تاريخ العالم . فكل كائن من الكائنات له خصائصه الفذة ومميزاته الفريدة التى تجعل منه واحدا لا يشاركه شريك آخر فى واحديته ، وفردا لا يشبهه شبيه آخر فى فرديته ، وعكس ذلك يوقعنا فى تناقض ، فالواحد إذا لم يكن فيه تغاير يتميز به عن غيره لم يعد واحدا بالمعنى الصحيح ، أو بأى معنى من المعانى .

فيستحيل أن تقع فى القطيع مهما بلغت كثافته على واحدتين متشابهتين تمام التشابه ، أو متماثلتين إلى حد التطابق ، فلكل منهما ما يجعله قواما بذاته ، لاختلافه ولو قليلا عما عداه .

وقل هكذا أيضا فى عالم النبات ما دام قد أصاب شيئا من الحياة ، فيستحيل أن تجد فى الغابات المترامية الأطراف شجرة أو غصنا أو ورقة متماثلة مع « غيرها » من الأشجار أو الأغصان أو الأوراق على نحو تنتفى فيه الصفات المميزة ، وتنمحى معه الخصائص الخاصة وإلا فكيف يكون غيرها ؟

بل إن هذا الذى يقال فى عالم الأحياء يمكن أن يقال أيضا فى عالم الأشياء فطالما كان الشىء طبيعيا غير مصنوع ، أو لا أثر فيه للصنعة تفرد بصفاته وتوحد بخصائصه بحيث لا يكون له شريك ولا قسيم . فيستحيل أن تصادف عند سفح الجبل – مهما امتد وانبسط – جلمود صخر قد تكرر أو حبة من حصى قد وقعت مرتين . بل إن الاختلاف بين الأفراد لأدق من هذا كله من النوع الإنسانى حيث لا تتشابه بصمات الأصابع فى الفرد الواحد دع عنك بقية الأفراد الآخرين ، وحيث تكون حياة الفرد سلسلة من الحلقات الوجدانية يستحيل لواحدة فيها أن تقع أكثر من مرة واحدة ، فهى لحظة خاصة لم تسبق ولن تلحق بلحظة أخرى تشبهها من قريب أو بعيد .

تلك هى الحياة ، حياة الأحياء والأشياء على حد سواء . لا حى فيها يتكرر ، ولا شيئين فيها يتماثلان على الحقيقة والتمام ، فإذا ما وصلنا إلى الله ، كان هو « الذات » التى لا تشبهها ذات أخرى على الإطلاق .

ولكن ما علاقة الذاتية بالحرية ؟

الحرية تتمثل فى مقدار من التكاليف والمسئوليات والواجبات ، وقدرة الإنسان على أداء هذا كله بما يحقق شخصيته ، ويؤكد ذاتيته المتميزة والمتفردة عن غيرها من الشخصيات والذوات .

فهل الإنسان حر بهذا المعنى ؟

لاشك أنه حر ، وحر بأكمل معنى معانى الحرية ، بل إن التاريخ كله – على حد قول الفيلسوف الألمانى هيجل – ليس إلا تطور الشعور بالحرية ، وتطور تقرير الذات الفردية، وإن دراسة الإنسان فى تاريخه الطويل لتشير إلى زيادة هذا الاطراد ، ولا يزال هذا الاطراد يزيد .

فالإنسان الذى كان فى مطلع التاريخ فردا ، ليس له كيان مستقل عن كيان المجتمع الذى هو منه – حتى يكون جزاء الخارج على القانون العرفى هو الطرد من العشيرة ، وحتى يكفى أن يهدد أحد أفراد العشيرة باللعنة الجماعية لارغامه على أمر من الأمور ، وحتى يكون الاعتداء على أحد أفراد العشيرة من الخارج

اعتداء على العشيرة كلها وخطرا يتهدد كيانها كلها – هذا الإنسان الذى كان فانيا فى مجتمعه هذا الإنسان الذى كان فانيا فى مجتمعه فلا يرى إلا بعينه ، ولا يفكر إلا بعقله ، ولا يكون له إلا كرجع الصدى قد أصبح اليوم فردا أولا وقبل أن يكون عضوا فى مجتمع صغير أو كبير .

والمسئولية التى كانت جماعية – لأن الفرد لا اعتبار له ولا وزن حتى تشمل الجريمة قبيلة مقترفها أمام القبيلة الأخرى التى وقع عليها الاعتداء ، وحتى تكون عقوبة قاتل ابنة خصمه فى شريعة حمورابى هى قتل ابنته فى غير ذنب ولا جريمة ارتكبتها الطفلة المسكينة – قد أصبحت مسئولية فردية لا يحاسب عليها الأبناء ولا الآباء .

والملكية التى كانت ملكية جماعية أو ملكية أسرية – حين كانت الأسرة فيما مضى واسعة الانتشار تضم عددا كبيرا من الأفراد – قد أصبحت ملكية فردية حتى لا دخل للزوج فى أملاك زوجته أو للابن فى أملاك أبيه .

والقانون نفسه – وهو آخر مظهر من مظاهر الاجتماع – يعترف بالرقى الذى وصلت إليه الإنسانية فلا يؤخذ الابن بدين أبيه ، ولا الوالد بديون أبنائه إلا إذا كانوا فى مرحلة الاعتماد عليه قبل أن تتكون لهم شخصياتهم المستقلة كأعضاء مستقلين فى المجتمع .

والعقيدة التى كانت شعائر وتقاليد يفرضها الكهان ورجال الدين على أبناء مجتمعهم قد أصبحت علاقة فردية بين المعتقد ومن يعتقد فيه ، ولم يعد الكاهن صلة بين الفرد وربه ، إذ أصبح الإنسان مستغنيا بنفسه عن الكهان والكهانة يؤدى واجبه بغض النظر عما يفعله سائر الأفراد ، دون أن يكون شفيعا لأحد أو مشفوعا له من أحد .

لا غرو تظهر فى هذا الزمن بالذات العناية بالتصوير الضوئى الذى يحفظ صورة الإنسان المتميزة عمن عداه ، ويظهر علم النفس المرضى الذى يدرس شخصية الفرد فى أحواله ووشائجه فى الحياة ، فضلا عن علم النفس الفردى الذى يعنى بتفسير انتقال الإنسان من طور الفردية البيولوجية إلى طور الفردية السيكولوجية .

وعلم الشخصية الذى يعنى بمعرفة الأشخاص بتتبع حياتهم وما أثر عنهم وما كان من أثر لآثارهم .

ولا غرو تظهر فى هذا الزمن أيضا علوم الاجتماع ، والتحليل النفسى ، والآداب المقارنة ، واللغات المقارنة ، والأديان المقارنة ، وما إلى ذلك من العلوم التى ظهرت فى الزمن الأخير ، وكلها تعنى بشخصية الفرد المتميز بخصاله وخصائصه من الغمار والمجموع ، وأن تظهر أيضا فلسفات ترى أن كل تفكير يتناول « الإنسان » بصفة عامة مجردة دون أن يقف عند الأفراد ، إنما هو تفكير منحرف عن جادة الصواب ، فالأفراد هما الحقائق المحسوسة الواقعة ، أما المجردات فكائنات وهمية لا يكاد يتجاوز وجودها دماغ الإنسان ، وهذا هو ما تذهب إليه « الفلسفة الوجودية » بوجه عام ، وفلسفة ج . ب . سارتر بوجه خاص ، وآخر رواياته وهى المسماة « سبيل الحرية » بوجه أخص .

بل هذا أيضا هو ما تذهب إليه فلسفات كثيرة معاصرة تقدس الفرد أولا وقبل كل شيء ، كفلسفة البطولة عند كارلايل ، وفلسفة السوبرمان عند نتشة ، وفلسفة العبقرى عند لومبروزو ، وفلسفة الذات عند عباس العقاد .

وهكذا يتبين لنا أن اطراد تقرير الذات الفردية دليل واضح على اطراد الشعور بالحرية ، وما دام الإنسان يزيد على جميع الكائنات فى تفرده بذاتيته فهو بالتالى يزيد عليها فى شعوره بحريته ، حتى نصل إلى ذات الله التى لا تشبهها ذات أخرى ، فإذا هى أكثر الذوات حرية على الإطلاق .

وبعد ، فتلك كانت خلاصة موجزة لأهم الجوانب البارزة فى فلسفة العقاد ، وهى – كما رأينا – منهجه فى المعرفة ، وموقفه من مشكلة الألوهية ، وتقديره للذات الفردية وإثباته لواقعة الحرية . إلا أنها خلاصة ذات دلالة ، وإنها لتدل على ملكته الذهنية التى يعالج بها مشكلات الفلسفة ، فيبلغ فيها شأوا لم يبلغه الكثيرون ممن اشتهروا بأنهم فلاسفة ، وممن لم يكتبوا فى غير الفلسفة . ولقد حاولت جهدى فى هذه الخلاصة أن أبين كيف أن الفلسفة عند العقاد إنما تعنى تفلسفه أو ملكته الفلسفية أو قدرته على معالجة المسائل من وجهة نظر الفلسفة .

فالعقاد لم تكمل له أداة قط - بعد الشعر - كما كملت له أداة الفلسفة ، إذ جمع بين ملكة التجريد والتحليل والمقارنة ، وبين الإدراك الفطرى السليم ، واستخلاص المبادئ العامة ، والنفاذ إلى الحياة الباطنة .. حياة الوعى . فإذا راعينا الاتجاهات العامة لفكره استطعنا أن نقول إن العقاد فيلسوف ، وفيلسوف بأجمل وأكرم ما فى الكلمة من معان . فقد استطاع أن يعيد لنا مع حضورنا أمام أنفسنا حضورنا أمام الكون وأمام الله ، كما استطاع أن يحمل لواء الحرية الفكرية ، وأن يرفع مرتبة القيم الروحية ، وأن يدعم مبدأ الاجتهاد العينى . وأن يؤدى للعقل ما ينبغى له من احترام .

وبعد ثانية .. ففى محيط من الركاكة والفوضى ، وفى مضطرب من الجهالة والسخف ، انطلق هذا الصوت العملاق فضرب ضربة واحدة قضى بها على الجهالة وأعاد بها النظام ، وكأنما هو نهر يفيض فى أرض بور ، فيبعث فيها النماء ، وكأنما هى دعوة نمت وترعرعت وارتفع فرعها فى السماء ، إذ استجاب لها شاعر بعد شاعر ، وكاتب بعد كاتب ، وناقد بعد ناقد ، وأديب بعد أديب .

وكأنما العقاد لم يكن أستاذا بل كان جامعة بأكملها ، ولم يكن فردا بل كان جيلا بأسره ، ولم يكن رائدا بل كان حضارة نحن ورثتها وإن تفاوت حظنا فى هذا الميراث . فنحن جميعا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة متأثرون بالفكر العقادى من حيث أنه كان ثورة من أعماق ما عرفته العربية من ثورات فكرية ، ومن حيث أنه كان استعادة العقل سلطانه على نفسه ، ومن حيث أنه كان نصرا حاسما فى الطريق المؤدى بالإنسان إلى التحرر الروحى .

* * *

تعقيب للأستاذ العقاد

الوجودية فى فلسفة العقاد

« آثرت أن أكتب لكم هذا الخطاب – من أسوان – لأنى أقوم بكتابة بحث جامعى عن اتجاهات الفكر العربى المعاصر . وقد قرأت فى العددين الأخيرين من مجلة الشهر مقالا لواحد من تلاميذكم ، هو الأستاذ جلال العشرى ، ذهب فيه إلى أن الذاتية والحرية هما القيمتان الرئيسيتان فى حياتكم الفلسفية ، فهل يعلم من ذلك أنك وجودى أو أن هناك جانبا وجوديا فى تفكيركم الفلسفى ؟ ..

أكون شاكرا لو أنك تفضلت بالجواب .. » .

مجاهد عبد الله
كلية الآداب – جامعة القاهرة

إذا كان المقصود بالذاتية والحرية أننى أدين بكرامة « الشخصية الإنسانية » فى وجه كل مذهب مخالف وكل عقيدة مباينة وكل رأى لا يؤمن بهذه الكرامة ، فالأستاذ جلال العشرى قد أصاب فى التلخيص وقال حقا حين قال إن أفضل القيم الفلسفية عندى هى قيمة الذاتية وقيمة الحرية .

ولمن شاء أن يحسب الإيمان بذلك موافقا للإيمان بجوهر الوجودية ، لأن الوجودية – على تعدد مذاهبها – تقوم على رعاية حق الفرد وحمايته من طغيان الجماعات على فكره وضميره .

ولكن التشابه بين هذا التقويم العقلى الأخلاقى وبين جوهر الوجودية لا يسلكنى فى عداد القائلين بمذاهب الوجودية المختلفة ، وهى تتفاوت بين أقصى الإنكار المادى وأقصى الإيمان الروحى ، كما يعلم الطالب الأديب .

وليس من طبيعة تفكيرى واعتقادى أن أدين بمذهب فلسفى محدود أو أقتدى بشرعة فيلسوف واحد ، لأننى آمنت بأن الحياة الإنسانية أوسع نطاقا من أن تنحصر فى وجهة واحدة ، ولا سيما الوجهة التى تطالع الحقائق المطلقة ، كيفما اتفق التجاوب بينها وبين إدراك الإنسان .

وعندى أن التشيع لمذهب من المذاهب الفلسفية الأخلاقية يناقض الوجودية الحقة فى أساسها ، لأن أساس الوجودية عند كل مفكر من مفكريها الكبار أن يستقل الفرد بتفكيره وشعوره وعمله عن كل قيد من قيود المذاهب التقليدية ، فليس « وجوديا » حقا ذلك الذى يقول إنه وجودى على مذهب كيركجارد ، أو على مذهب هيدجر ، أو على مذهب كارل بارت ، أو على مذهب جاسبر ، أو على مذهب مارسيل ، أو على مذهب سارتر ، أو على مذهب واحد من عشرات الوجوديين . لأن تقليده فى حياته لحياة إنسان آخر ينفى حياته المستقلة ويجعله تابعا من توابع التقليد الذى تثور الوجودية عليه ، وينبغى أن يكون فى العالم مذاهب وجودية على قدر عدد الأفراد الوجوديين الذين يعرفون اسم هذا المذهب أو لا يعرفونه ولكنهم يحيون حياة الاستقلال بالفكر والضمير و« يعتنقون » الوجودية وهم لا يشعرون .

وإذا سألنى الطالب الأديب : لماذا لا تسمى نفسك وجوديا وأنت تؤمن بالكرامة الشخصية وتوافق الوجودية فى جوهرها ؟ ... فجوابى لهذا السؤال أننى لا أعرف فاصلا حاسما بين الفرد والنوع ، لأننى أعلم أن قوام الفرد كله ممثل لنوعه فى تكوين جسده وتكوين وعيه الباطن ووعيه المحسوس ، فليس من شروط « الشخصية المستقلة » عندى أن يكون استقلالها انفصالا عما يوحيه النوع إلى الفكر والضمير ، وكل ما هنالك أن وحى النوع لا يتفق فى فردين ، ولا يحسن بالفرد أن يكون عالة على غيره فى الخلائق النوعية .

عباس محمود العقاد

كتاب « الله » للعقاد

مؤرخ الفلسفة هو على نحوٍ ما فيلسوف

أقول هذه العبارة فى مطلع كلامى عن كتاب « الله » للأستاذ العقاد ، لأنه إذا كان الكتاب ، كما وصفه الأستاذ « كتابا فى نشأة العقيدة الآلهية منذ اتخذ الإنسان ربا إلى أن عرف الله الأحد ، واهتدى إلى نزاهة التوحيد » فلا أقولها همسا ، وإنما أصرخ بها فى وجه من ابتلى بهم العقاد من المشوهين نفسيا وعلميا ممن حاولوا أن ينتقصوا من قدر الرجل ، فوصفوه بأنه مؤرخ أو بأنه دائرة معارف ، أو بأنه عارض للثقافة الغربية ، إلى آخر هذه الأوصاف التى إن دلت على شىء ، فإنما تدل على سوء الفهم أو على سوء النية أو على الاثنين معا .

لا .. لم يكن العقاد مؤرخا ولا كان دائرة معارف ، وإنما كان مثقفا بالمعنى الكامل لكلمة ثقافة ، والذى يعنى الإحاطة بكل شىء .. من علم الطبيعة وعلم النبات وعلم الحياة ، إلى التاريخ والسياسة والاجتماع ، إلى الفن والنقد والدين ، فضلا عن أدب الثقافتين الشرقية والغربية ، وفلسفة العالمين القديم والحديث . على أن العقاد فى هذه الجوانب المتعددة من ثقافته العلمية والأدبية والفلسفية ، لم يقف عند التقبل البحت ولا اكتفى بالتحصيل الخالص ، وإنما مزج معارفه بالعقل الوثاب والقلب الجياش والحس المرهف ، على نحو مكنه من أن يجمع فى شخصه بين الأديب والناقد ، بين الشاعر وعالم الأخلاق ، بين الفيلسوف ورجل الدين مع استحالة فصل الواحد من هؤلاء عن الآخرين ، إذ يكمل بعضهم بعضا على نحو ما تكتمل فى الماسة أضلاعها ، فلا يكتفى فى مشاهدتها بالنظر إلى ضلع واحد وإغفال بقية الأضلاع .

ونحن فى تناولنا لكتاب « الله » ، لابد لنا من أن نتناوله فى ضوء هذه الاعتبارات العقادية ، وإلا فهمناه فهما قاصرا ، ووقعنا فى ذات الخطأ الذى وقع فيه الكثيرون ممن لم يروا فيه إلا كتابا .. « فى تاريخ العقيدة ، يتناولها من العصور البدائية ، وينتقل بها إلى ظهور الأديان السماوية ، وينظر فى مذاهب الفلاسفة والعلم الحديث » . ولو صدق هذا الكلام على كتاب « الله » لكان أولى به أن يصدق

على كتاب « تاريخ الفلسفة الغربية » وهو الكتاب الذى أرخ فيه برتراند رسل للفلسفة ، منذ نشأة المدنية اليونانية قديما ، حتى الوضعية المنطقية فى العصر الحاضر ، ولكنه التاريخ الذى نخرج منه برأى رسل فى شتى مشكلات الفلسفة ومذاهب الفلاسفة فضلا عن نظرته الخاصة إلى تيار الفكر الفلسفى ، وكيف أنه جزء لا يتجزأ من حياة المجتمع ، وأن موجاته جميعا تكون متصلا تاريخيا واحدا .

ولكان أولى به أن يصدق أيضا على محاولة الأستاذ يوسف كرم فى إقامة مذهب فلسفى ، وهو المذهب الذى استخلص مبادئه المنطقية ومعانيه الميتافيزيقية من خلال تاريخه للفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى والفلسفة الأوربية فى العصر الحديث .. « إذ أننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضا . وأنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء ، فتقتصر مهمته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها » .

ولصدق أخيرا على كتاب « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالى ، وهو الكتاب الذى فند فيه مذاهب الفلاسفة ، وكشف عن تهافتها وأوجه النقص فيها ، عارضا آراءه الخاصة من خلال استعراضه لهذه الآراء ، حتى لم ير العقاد فى المشرق والمغرب من هو أرجح فكرا وأصفى عقلا وأقوى « دماغا » من هذا الإمام الجليل ، ونحن من جانبنا نستطيع أن نصف العقاد بما وصف به الغزالى لأنه هو الآخر : « يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذى يعلو عليها ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها والنفاذ إلى براهينها والقدرة على استكناهها ، فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها ، وإنما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالإضافة إليها أو التعقيب عليها » .

وهنا فى هذا الإطار .. إطار النقد الفلسفى .. نستطيع أن نضع العقاد كما وضع هو الغزالى ، وأن نقول فى كتابه « الله » ما قاله فى « كتاب التهافت » . فنقول :

هل الإيمان ضرورى ؟

شأن كل فيلسوف كبير يحاول أن يشيد نسقا فلسفيا بادئا بمجموعة من المصادرات المسلم بصحتها منذ البداية ، ثم ينتقل بطريقة استنباطية إلى ما يترتب عليها من نتائج ، فتكون هذه النتائج هى النظريات ؛ استهل العقاد كتابه عن « الله » بأن ثمة حاسة دينية بعيدة الغور فى طبيعة الإنسان ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يستقر وسط هذه العوالم بغير إيمان . فإذا كان الإنسان قد وجد فعلا وسط هذه العوالم ، وكان الإيمان هو الحالة التى يتطلبها منه وجوده ، إذن « فضعف الإيمان شذوذ يناقض طبيعة التكوين ، ويدل على خلل فى الكيان » .

وشأن كل فيلسوف أصيل يبحث عن الأسباب الأولى والغايات الأخيرة ، استأنف العقاد كلامه بالسؤال عن أصل العقيدة الدينية ، فإذا كنا قد سلمنا بأنها نزعة متأصلة فى كيان الإنسان وشىء داخل فى صميم تكوينه ، فما هو الباعث فى الطبيعة الإنسانية إلى طلب العقيدة ، وهل يلزم أن يكون باعثا واحدا أو يجوز أن يرجع إلى بواعث كثيرة ؟ ولكى يجيب العقاد على هذا السؤال ، فند جميع المذاهب التى قيلت فى تعليل أصل العقيدة الدينية أو تعليل نشأتها الأولى ، ثم عقب عليها بأن « جملة ما يقال فيها أننا لا نجد فرضا منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع إلى غيره » .

فبعضهم يرى أن الأساطير هى أصل العقيدة بين البدائيين ، ولكن ليست كل أسطورة عقيدة ، وإن كانت كل عقيدة فى الجاهلية الأولى قد تلبثت ببعض الأساطير ، ورد العقاد على هذا الرأى « أن الإنسان يسمع الأسطورة ولا يتدين بها ، ويتدين بالعقيدة ولا يلزم من ذلك أن تصطبغ أمامه بصيغة الأساطير » .

ويذهب تايلور إلى أن صفة الاستحياءAnimism هى الأصل فى نشأة العقيدة ، فالإنسان الأول كان كالطفل فى تخيله للأشياء وتمثله لها فى صور الأحياء ، فالنجوم والرياح والسحب كلها أرباب حية تشعر وتسمع وتطلب ما يطلبه الكائن الحى ، ومن هنا كان شعوره نحوها شعور الرهبة والرغبة ، وموقفه منها موقف الاسترضاء بالدعاء والصلاة . أما هربرت سبنسر فيذهب إلى أن الإنسان الأول كان يؤمن بحياة الأرباب لأن عبادة الأسلاف هى أقدم العبادات ،

ولأنه كان يرى أطياف الموتى فى المنام فيظن أنها باقية وأنها على قيد الحياة . ويذهب غيرهما إلى أن السحر هو أصل العبادة وأصل الشعائر الدينية ، ولكن طبيعة السحر غير طبيعة العبادة فى أساسها « فليس لنا أن نزعم أن الناس سحروا ثم عبدوا بل يحق لنا أن نزعم أنهم قد عبدوا ثم سحروا ، لأن السحر اختراع ولا معنى له ، ما لم يسبقه إيمان بالمعبودات التى يروضها السحرة ويخافها العباد » .

بعد الكلام عن علماء المقابلة بين الأديان ، ممن يردون العقيدة إما إلى الأساطير أو إلى الأرواح ، يبقى كلام ناقدى الأديان ممن يعللون العقيدة الدينية بضعف الإنسان بإزاء مظاهر الكون ، وشعوره بالحاجة إلى قوة يعتمد عليها مما دفعه إلى الإيمان بآله قادر ، ورد العقاد على هؤلاء أن معدن الإيمان ليس من معدن الضعف فى الإنسان ، بل تعظم العقيدة فى الإنسان على قدر إحساسه بعظمة الكون . « وإذا رجح القول بأن العقيدة « ظاهرة اجتماعية » يتلقاها الفرد من الجماعة ، فليس الضعف إذن بالعامل الملح فى تكوين الاعتقاد » .

وبناء على ترجيح القول بأن العقيدة ظاهرة اجتماعية ، وعلى أساسها يجب أن نعتمد فى تفسير نشأة الأديان ، يناقش العقاد رأى فرويد باعتباره قريبا من رأى هؤلاء الذين يردون العقيدة الدينية إلى شعور الخوف ثم ينزعون بها نزوعا اجتماعيا . ذلك لأن حب الله عند فرويد هو بمثابة الحب الجنسى فى حالة التسامى . ويناقش أيضا رأى برجسون فى ردّه العقيدة الدينية إلى مصدرين .. أحدهما اجتماعى لفائدة المجتمع أو النوع كله ، والآخر فردى يمتاز به ذوو البصيرة أو الإلهام . هذان المصدران .. الحاسة الدينية الاجتماعية والحاسة الفردية التى تصلنا بما يسميه برجسون « دفعة الحياة » هما منبعا الأخلاق والدين . ويناقش أخيرا رأى العلامة ماكس موللر الذى يذهب إلى أن « البصيرة » هبة عريقة فى الإنسان ، وأن الإحساس بروعة المجهول وجلال الأبد هو علة التدين . أقول إن العقاد يناقش الفروض التى وضعها أولئك وهؤلاء جميعا ليخلص إلى أن .. « جملة ما يقال فيها أننا لا نجد فرضا منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع إلى غيره » .

ولكن هل يغنينا هذا عن معرفة رأى العقاد ؟ بالطبع لا ، إذن فما هو رأى العقاد ؟

رأى العقاد أن العقيدة هى ترجمان الصلة بين الكون والإنسان ، وأن الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة فى جميع الموجودات ، وأن « الوعى » لا يخلو من ترجمان لهذه الصلة لا يحصره العقل ، لأن « الوعى » سابق « للعقل » محيط به غالب عليه . وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « ويبقى بعد ذلك أن الوعى أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى . ونعتقد أن « الوعى الكونى » المركب فى طبيعة الإنسان ، هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود » .

إذن فقد ثبت لنا أن الإيمان أمر ضرورى ، وانتقل بنا الكتاب من ضرورة الإيمان إلى السؤال عن وسيلة الإيمان .

فما وسيلة الإيمان ؟

وسيلته كما أسلفنا هو « الوعى الكونى » المركب فى طبيعة الإنسان ، فإذا كان العلماء قد عرفوا شيئا اسمه الغريزة النوعية ، بل شيئا يسمى غريزة الجماعة ، فالوعى الكونى شىء من قبيل الغريزة الكونية أو السليقة الكونية ، أى أنه شىء يجانس « الحقيقة الكونية » نفسها ولا يقل عنها فى درجات الثبوت واليقين . « فإذا قال لنا قائل إننى أحس « الحقيقة الكونية » أو أحس خالق الكون ، فلا ينبغى أن نكذبه لزعمنا أن الحقيقة الكونية مستحيلة وأن الوعى الكونى مستحيل » .

فإذا عدنا وسألنا وما الوعى الكونى ؟ كان جواب العقاد أنه : « ملكة قابلة للترقى والاتساع » ، أو هو ملكة وجدانية أشبه بما يسلكه المتصوفة فى أذواقهم ومواجيدهم .

هل يفهم من هذا أن العقاد ينكر الحواس ويتنكر للعقل ولا يتخذهما أداة للمعرفة ؟ الواقع أن شيئا من هذا أو ذاك لا يمكن نسبته إلى العقاد ، فإن احترامه لشهادة الحواس وتقديره لاستدلال العقل مسألة لا شك فيها ، كل ما هناك أنه يصل بهما إلى أقصى ما يستطيعان أن يقدماه فى مجال البحث والمعرفة ، ثم يتخطاهما إلى ما بعدهما .. إلى الوعى الكونى .

فالوعى الكونى لا يرفض الحواس ولا العقل ، لا ينكر نتائج العلم ولا معطيات الفلسفة ، ولكنه يحيط بهما ويستغرقهما جميعا أو يعلو عليهما دون أن يتعالى . وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « إن الوعى الكونى حقيقة يستلزمها العقل وتؤكدها المشاهدة فى كل زمن وفى كل موطن وفى كل قبيل » .

ومعنى هذا أن العقاد يذهب إلى أن الحواس والعقل لا يكفيان فى الوصول إلى الحقيقة ، لأن الحواس تدرك ولا تعرف ، والعقل يبرهن ولا يعرف ، والحقيقة أكبر من أن تدرك بالحواس ، وأعمق من أن يبرهن عليها بالعقل ، وأجدر بأن تعرف عن طريق الوعى الذى يجعلنا نحياها ونعيش معا ونتصل بروح روحها إن صح هذا التعبير .. « فالموجودات إذن غير محصورة فى المحسوسات ، ومن الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول . لأن إنكارها جهل لا يقوم عليه دليل ، ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل » .

بعد أن عرفنا مكانة الوعى من الحواس والعقل ، ينبغى أن نعرف مكانته من الشعور ، فهل الوعى هو الشعور أم هو غيره ؟

الواقع أن الوعى ليس هو الشعور تماما وإنما هناك فارق بينهما ، وهو فارق لا فى مجرد الدرجة بل وفى وظيفة كل منهما فى الإدراك ، إذ بينما يغلب على الشعور الأحاسيس النفسية يغلب على الوعى المعانى الذهنية . وبينما يظل الشعور كالمرآة التى تعكس عليها المدركات ، ويحاول الوعى أن يستغرق هذه المدركات وأن يعلو عليها .. فالشعور مقصور على التقاط المعقولات وإمرارها فى تياره ، أما الوعى فقادر على تعقل هذه المعقولات ذاتها . ومعنى هذا أن العقل لا يمكنه إلا أن يدرك المعقولات وهى تنساب فى تيار الشعور ، بينما العقل يمكنه أن يعقل ذاته فى حالة الوعى .. لأن انعطاف العقل على ذاته ، وحضور المعقولات أمامه ، هو ضرب أعلى من الشعور أو هو إدراك فائق للشعور أو هو هذا الوعى . وعلى ذلك لا يمكننا أن نفصل بين الوعى والشعور أو أن نباعد بينهما ، لأن كلامنهما لا ينفصل عن الآخر ، ولا يمكن أن يفهم استقلاله عنه ، فليس الوعى مغايرا للشعور بل هو مجانس له ، وليس أدنى بل هو أعلى أو هو كما جاء فى عبارة الفيلسوف وليم جيمس : « إدراك فائق للشعور » .

وهنا نرى العقاد يؤكد أن رأيه فى « الوعى » أقرب إلى الشعور منه إلى أى شىء آخر ، على ألا يكون معنى هذا الشعور التأثر الوجدانى العابر أو الانفعال العاطفى العارض ، بل معناه الحساسية النفسية والبديهة الذهنية والإلهام الروحى . كما رأيناه هناك يؤكد أن « وعيه » فيه عنصر الفكر بل يحاول الإعلان عن نفسه فى الفكر ، بل يسعى إلى أن تكون له صورة فكرة ومن هنا وهناك نرى أن « الوعى العقادى » إن هو إلا إدراك شامل وعميق كامل وعام ، لا يقتصر على أن يضم فى طياته طرق المعرفة المتعددة من معطيات الحواس إلى استدلالات العقل إلى مدركات البديهة ، بل يضيف إليها هذا « الوعى الكونى » الذى يمنحنا الطاقة الروحية والدفعة الحية ، فيجعل من الإنسان على حد تعبير برجسون : « تلقائية روحية واعية » ، ويحدث نوعا من « التضامن » بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، أو بين الشخص المدرك والشىء المدرك ، أو بين ما هو متحقق فى الأعيان وما هو متصور فى الأذهان على حد تعبير الإسلاميين .

وهذا ما عناه العقاد بقوله : « إن الحس والعقل والوعى والبديهة جميعا ، تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية ، وإن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة ، يعقله المؤمن ويدين به المفكر ويتطلبه الطبع السليم » .

فهذه العبارة الجميلة والجليلة معا ، إن أكدت شيئا فإنما تؤكد ما ذهبنا إليه من أن العقاد إنما يصدر فى فلسفته عن طاقة دينية أصيلة . ويتصل بحقائق الأشياء اتصالا واعيا ومباشرا .

على أننا إذا كنا قد عرفنا أن الإيمان أمر ضرورى ، وعرفنا بعد ذلك ما وسيلة الإيمان ، فليس يبقى أمامنا إلا أن نعرف موضوع الإيمان .

فما موضوع الإيمان ؟

موضوع الإيمان هو الله .

وما الله ؟ أهو موجود ؟ وإن كان موجودا فما الدليل على وجوده ؟ أهو الدليل الكونى ؟ أم هو الدليل الوجودى ؟ أم هو الدليل الغائى ؟ أم هو غير ذلك

من الأدلة التى لا يخرج عنها الفلاسفة والمدرسيون ولا غيرهم من محترفى الفلسفة ، وكلها تخفق ولا تفضى إلى شىء .. وسبب إخفاقها أنها إذ تعتمد على العقل وتتخذه وسيلة للمعرفة ، تنظر إلى الله على أنه « موضوع » لا على أنه « ذات » ، فتحاول أن تثبته كما لو كان معادلة رياضية ، وتحاول أن تبرهن عليه كما لو كان نظرية فى الهندسة . ويقول العقاد ما يعدّ ردا على هذه الأدلة :

« وليس تصور « الذات الإلهية » عادة إنسانية تعودها الإنسان بغير تفكير – كما يرى بعض النفسانيين – لأنه تعود أن يخلع صورته على الأشياء ، ويحسبها ظلالا له تحكيه فى ملامحه وخوافيه ، ولكنها نهاية ما يدركه العقل واعيا صاحيا ، مع التفكير ومتابعة التفكير إلى أقصى مداه » .

« فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ، ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل عن الإيمان ، ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ثم ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود » .

« وأعجب الصور العقلية حقا وجود يتصف بكل كمال ولا يعلم أنه كامل .. والعلم بالذات فضلا عن العلم بالغير أول صفات الكمال ! » .

أما العقاد فعندما استقام له المنهج استقام له الموضوع ، وعندما تبين وسيلة المعرفة تبين له موضوع المعرفة .. تبين له الله ، فالوعى لا بد أن يكون وعيا بشىء ، كما أن الشعور لا بد أن يكون شعورا بشىء . أعنى أنه ليس ثمة وعى مغلق إلى حد ألا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص ، بل لا بد أن يكون مفتوحا لتلقى هذه الفكرة ، فيكون وعيا كاملا غير ناقص ولا مبتور ، أو وعيا على الحقيقة والتمام .

فالوعى هو تيقظ فى ذات واعية حتى يحصل لها موضوع وعيها ، وموضوع وعليها ليس فى داخلها وإنما هو فى الخارج . وإن المنهج الفنومنولوجى Phenomenology الذى وضعه هوسرل ليتلخص فى اعتبار الشعور لا على أنه « اليقين الخالص الذى لنا عن أنفسنا . بل على أنه شعور بشىء أو اتجاه نحو شىء .

وعلى ذلك فوعى لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لابد له من هدف ، والهدف هو الله .

وما الله ؟

الله ذات واعية ، ولا يجوز فى العقل ولا فى الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة ، وأن يوصف بأنه معنى لا ذات له ، أو قوة لا وعى لها .. « فإما أن نفهم أن الكمال المطلق ذات واعية ، وإما أن ننفى عنه الوعى ، وننفى عنه الوجود ، لأنه لا كمال بغير علم بالنفس كما أسلفنا .. فضلا عن العلم بالموجودات » .

فمن فكر فى الله فكر فى ذات .

ومن آمن بالله آمن بذات .

وعند العقاد أن كلمة « الذات » .. لا تستلزم التشخيص فى الحقيقة ولا فى المجاز ، ولا تقتضى نزاهتها عن التشخيص أنها معنى بغير كيان مستقل عن الوعى والصفات الواعية . فهى تدل على الجوهر الذى تضاف إليه الأوصاف . وتدل على الكائن الذى يملك صفاته فهو « ذو » تلك الصفات .

وهكذا استحالت مشكلة الله عند العقاد من مشكلة وجود إلى مشكلة صفات ما دام الله موضوع وعى لا موضوع برهان ، وما دام الله واقعة تشاهد وليس مشكلة تحل .. وعلى ذلك فليست المشكلة فى إثبات وجود الله . وإنما هى فى معرفة ما صفات الله .

فما هى صفات الله ؟

يرى العقاد أن تقييد « الذات » الإلهية بأية صفة من الصفات المألوفة لنا أو المعهودة لدينا إنما هو من قبيل الوهم والضلال ، فلا أساس للقول بأن « الله » لا تكون له صفات متعددة لأنه جوهر بسيط ، ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الإرادة اختيار بين أحوال والله منزه عن أحوال ، ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات وهو ذات الله فمثل هذه الأقوال

لا أساس لها من الصدق ولا من الصواب ، إنْ فى الذهن أو فى الخيال ، ولم يفعل أصحابها شيئا أكثر من أنهم زادوا اللغة كلمة ولم يزيدوا العقل تفسيرا ولا الفلسفة مذهبا ولا الدين عقيدة أو كما قال الأستاذ : « وهنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا « ليس كمثله شئ .. » فكل ما نعلمه أنه جل وعلا « كمال مطلق » وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذى ليست له حدود . وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد » .

واضح من هذا الرأى الذى ارتآه العقاد ، أنه يرد على فلاسفة كثيرين كان لهم رأيهم فى مسألة صفات الله .. فهو يرد على سبينوزا وغيره من أصحاب وحدة الوجود Pantheism الذين وحدوا بين الكون والله أو بين الخلق والخالق أو بين الظواهر المادية والحقائق الإلهية . فعند سبينوزا « أن كل موجود إنما يوجد فى الله ، ولا شيء يوجد أو يدرك بغير الله » ، ذلك لأن الأعراض لا توجد فى ذاتها ولا يمكن أن توجد إلا فى جوهره والله هو الموجود فى ذاته أو هو الجوهر . وعلى ذلك لم يكن الله « علة » ما فى الكون من ظواهر فحسب ، بل هو أيضا « عين » ذاتها التى لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله .

ويرد أيضا على ابن عربى وغيره من أصحاب وحدة الشهود Panentheism الذين أسقطوا التكثر والتعدد فى الوجود العينى ، وألغوا كل تكثر أو تعدد فى الشهود الشخصى ، لأن حضرة الجمع عندهم تستوعب كل شيء ، بحيث تصبح الأشياء جميعا من عين واحدة ، بل تكون هى هذه العين الواحدة . فعند الشيخ الأكبر أن ثمة وحدة ذاتية بين الله والكون ، بحيث يكون وجود الحق هو عين وجود الخلق بلا فارق ولا اختلاف ، وهذا ما عبر عنه الشيخ بقوله : « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها » .

ويرد أخيرا على المعتزلة الذين نفوا الصفات عن « الذات » أو أثبتوها على أنها أسلوب ، تمشيا مع مذهبهم فى إنكار الصفات كذوات قديمة قائمة وراء الذات ، لما فى ذلك من إيذان بتعداد القدماء . قال واصل بن عطاء فى نفى الصفات القديمة كالعلم والقدرة والحياة : « إن إثبات صفات قديمة بجوار الذات

هو إثبات إلهين قديمين ، ومحال وجود إلهين قديمين لأن القدم وصف لذات واحدة » .

وهكذا رأى العقاد ردا على أولئك وهؤلاء جميعا أن « القول بالذات الإلهية يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له أو قوة غير واعية » . وأما الذين يوافقهم العقاد ويتفق معهم فهم الأشاعرة بعامة والإمام الغزالى بوجه خاص ، فهؤلاء جميعا إذ يثبتون الصفات بغير كيف ولا تشبيه يتبعون قول الشارع ، وإذ يدافعون عنها ويعتمدون على النظر العقلى الخالص .. فإدراك النص يكون على ضوء العقل وفى حدود الشرع . ولكن العقاد لم يقف عندما وقف عنده الأشاعرة المسلمون ، بل تخطاهم إلى معرفة ما تطور إليه الفكر البشرى فى العصور الحديثة ، وما انتهت إليه مباحث الفلاسفة المعاصرين ، وبذلك أضاف إلى مذهبهم كلمة العلم الحديث فى تطور الكائنات ورقيها فى الذاتية ، على اعتبار أن الذاتية هى الغاية من الرق .

تحية المتناهى إلى اللامتناهى :

على أن الكلام فى صفات الذات قد أفضى بالعقاد إلى الكلام فى إمكان الإيمان ، فما دام أنّ الذات كمال مطلق والعقل أمر محدود ، فلا بد من السؤال عن العلاقة بين العقل والإيمان ، إذ كيف يكون إيمان والعقل الإنسانى قاصر عن إدراك الذات الإلهية ؟ وكيف تكون صلة بين الكمال المطلق وبين الإنسان ؟ ..

غير معقول فى رأى العقاد أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان ، وغير معقول فى رأيه أيضا أن يستحيل الإيمان مع وجود الإله الذى يتصف بأكمل الصفات ، وإنما المعقول هو أن الصلة بين الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل « وحده » ما دام الإنسان « كله » فى الكون ، وما دام العقل وحده ليس هو قوام وجود الإنسان : « فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ، ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الإيمان ، ويستطيع أن يبلغ غاية جهده ، ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود » .

وما وراء تلك الحدود هو هذا « الوعى » الذى يفوق العقل ويتخطاه حتى يصل إلى معرفة الله ، فالوعى كما وصفه الشاعر الصوفى محمد إقبال « تحية المتناهى إلى اللامتناهى » ومسألة وجود الله كما قال العقاد مسألة « وعى » قبل كل شىء : « فالإنسان له « وعى » يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من « وعى » يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه » .

وهكذا نرى أن العقاد عندما مضى بالعقل إلى غاية مداه ، ورأى أن العقل قاصر عن معرفة الله ، ولى وجهه شطر المعرفة الصوفية ، فتمكن بالوعى الدينى الذى هو ضرورة لا محيص عنها وواقع ملازم للإنسان ، من أن يجد لله فى مجال العقيدة مكانا مستقلا بنفسه قائماً بذاته : « ويبقى بعد ذلك أن « الوعى » أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى ، ونعتقد أن الوعى الكونى المركب فى طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود » .

وبذلك وفق العقاد – كما وفق الغزالى من قبل – فى أن جعل للدين حق القيام إلى جانب العلم والفلسفة ، فكان بحق من أجل نعم الله لا أقول على بنى وطنه فحسب بل وعلى بنى الإنسان .

واضع الأيديولوجية الإسلامية

وانطلاقا من هنا لا من أى مكان آخر ، كان العقاد ثالث اثنين قاما بأكبر دور فى تاريخ الفكر الإسلامى ، أولهما جمال الدين الأفغانى الذى هو سقراط حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش ويخلق التلاميذ والأتباع كما يخلق سقراط تلاميذه واتباعه . صحيح أن رسالة الأفغانى لم تكن هى بعينها رسالة سقراط ، ولكن الطريقة التى اتبعها كل منهما كانت واحدة فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل لا إلى العاطفة وكذلك الأفغانى دافع عن القومية الدينية المفهومة فى ضوء العقل لا على شعوذة المشعوذين .

ويجيء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده فيكون هو أفلاطون حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذا لسقراط ، وهو يستقر للدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط . كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر افلاطون هو الأكاديمية ، كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول .

ويجيء بعد إمامنا محمد عبده أستاذنا عباس محمود العقاد ليكون هو ارسطو حياتنا الفكرية المعاصرة ، تكملة لتفرقة الدكتور زكى نجيب محمود ، فهو تلميذ محمد عبده كما كان أرسطو تلميذا لأفلاطون ، وهو لا يتوافر على الدرس والمحاضرة لكى يربى جيلا واعيا من الطلاب ، ولكنه يكرس حياته للقراءة ، والكتابة ، ونشر الفكرة الإسلامية على المساحات العريضة من الجمهورالعام .

فلئن كان « الداعية » جمال الدين الأفغانى ، و« الإمام » محمد عبده ، هما بمثابة القطب السالب فى محاولة وضع الأيديولوجية الإسلامية .. القطب السالب من حيث اهتمامهما بمحو الخرافات والقضاء على الضلالات وإيقاظ العقول وتنوير الأذهان ، فالذى لا شك فيه أن « الأستاذ » العقاد كان هو القطب الموجب فى هذه المسيرة .. مسيرة الأيديولوجية الإسلامية .

ولقد قطع العقاد فى هذه المسيرة شوطا طويلا .. طويلا إلى أقصى حد ، بدأ بالدفاع عن عباقرة الإسلام ، وانتهى بالدفاع عن اللغة الشاعرة ، وفيما بين نقطتى البداية والانتهاء دافع العقاد عن أصالة الفكر الإسلامى سواء فى النقل أو فى الإبداع ، كما دافع عن العقيدة الإلهية فى النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، وعن الفلسفة القرآنية كما وردت فى آيات الكتاب الكريم ، وعن التفكير من حيث هو فريضة إسلامية ، وعن الديمقراطية من حيث هى مبدأ اجتماعى فى الإسلام ، وعن الفكرة الإسلامية ، ولا أقول الدين الإسلامى ، من حيث هى أقوى سلاح فى يد الآرية والسامية ، أولئك الذين يحاولون أن يجردوا العقلية العربية من كل قدرة على الخلق والإبداع ، بدعوى أن الجنس السامى عاجز عن الإبداع الفكرى والفلسفى ، قادر فحسب على الأخذ دون العطاء . فالعقاد يرد على دعاة

التفرقة العنصرية بأن « قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم ما يبتكره الآخرون كما تقاس بالقدرة على ابتكاره ، فلا تتهم أمة بالعجز عن التفكير إذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر فى أمة أخرى .. وبخاصة إذا علمنا أن الابتكار المحض لم يكتب قط لأمة من الأمم » .

ولا يقف العقاد عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى الكشف عن أصالة الفكر الإسلامى كما هو ممثل فى عباقرته .. محمد من الأنبياء ، وأبو بكر وعمر ، وعثمان ، وعلى من الخلفاء ، وخالد ومعاوية وفاطمة والحسين من الصحابة ، وحجة الإسلام الغزالى ، والشارح الأكبر ابن رشد ، والشيخ الرئيس ابن سينا من المفكرين ، وسلمان الفارسى وبلال الحبشى ، وصهيب الرومى ، من النساك والزهاد والعباد ، والحلاج والسهروردى وابن عربى من كبار الصوفية .

وكما كشف العقاد عن أصالة المفكر المسلم ، كشف أيضا عن أصالة اللغة العربية أو ما سماه باللغة الشاعرة ، وكيف أن هذه اللغة لها مزاياها الخاصة فى الفن والتعبير وهى مزايا لابد لها من أجيال طويلة حتى ينتهى تطور اللغة إلى هذه التفرقة الدقيقة بين أحكام الإعراب ، أو بين صيغ المشتقات ، أو بين أوزان الجمع والمثنى ، وجموع الكثرة والقلة فى الأوزان السماعية . هذا إلى جانب أن اللغة العربية لغة مقبولة فى السمع يستريح إليها السامع كما يستريح إلى النظم المرتل والكلام الموزون . وأخيرا هى لغة يتلاقى فيها تعبير الحقيقة وتعبير المجاز على نحو لا يعهد له نظير فى سائر اللغات .. ومن ثم فهى لغة شاعرة لا مجرد لغة شعرية أو لغة شعر .

وهذا هو سر الحماسة الشديدة التى دافع بها العقاد عن عبقرية اللغة العربية فهو يقول :

« إن الحاجة إلى إبراز هذه المزايا تمس غاية المساس فى زمن تعرضت فيه هذه اللغة وحدها بين لغات العالم لكل ما ينصب عليها من معاول الهدم ، ويحيط بها من دسائس الراصدين لها ، لأنها قوام فكرة وثقافة وعلاقة تاريخية ، لا لأنها لغة كلام وكفى » .

وأخيرا يجيء دفاع العقاد عن حقائق الإسلام ، ورده على أباطيل خصومه كاشفا القناع عن مؤامرات المستشرقين والمبشرين والاستعمار فضلا عن الصهيونية العالمية .

* * *

اللـــه

الإلهيات .. والذين حاولوا تجديد الصلة بالله

ما أكثر الكتب التى تناولت مسألة الألوهية باللغات الأجنبية فى العصر الحديث سواء منها ما كان على مستوى الفكر العلمى ، أو على مستوى الفكر الصوفى ، فضلا عن الفكر الدينى أو اللاهوتى ، ولكن هذه الكتب جميعا تكاد تغفل من حسابها نظرة الإسلام إلى الله ، لأنهم إما يجهلونها ، أولا يلمون بها إلا إلماما سطحيا ، وإن عرضوها أو تعرضوا لها ، فقليلهم من كان منصفا ، وأكثرهم لا يصدر إلا عن سوء فهم ، أو عن سوء نية ، أو عن الاثنين جميعا ، هذا فى حين أن كلمة الإسلام فى الذات الإلهية ليست فحسب كلمة جديرة بالنظر ولكنها فى الواقع أصدق الكلمات !

وإذا كانت موجة جديدة من التدين قد بدأت تسرى فى كيان الغرب ، وهو ما نطالعه بشكل صارخ بعد الحرب الأخيرة ، حيث نسمع لفلاسفتهم نغمات جديدة فيها مسحة الدين ، والدعوة إلى الإيمان ، بعد أن تحول اتجاه الفكر الغربى من الشك فى الإيمان .. إلى الشك فى الإلحاد أو الإنكار ، والأمر كذلك عند المشتغلين بالأدب والفن ، وعند علماء الطبيعة والرياضيات على عكس ما كان فى القرن التاسع عشر ، ومطلع القرن العشرين .

على أنه إذا كان الإسلام كما سبق أن قلنا له كلمته فى مسألة الألوهية ، وكانت هذه الكلمة من أجدر الكلمات بأن تسمع فى عصرنا الحاضر ، وكانت كثيرة هى الكتب العربية التى خاضت فى هذا الموضوع ، منذ طلع علينا رائد فكرنا المصرى الحديث الإمام محمد عبده بكتابه الجليل « رسالة التوحيد » الذى كان فتحا جديدا فى علم الكلام ، وفاتحة عصرية فى تجديد الصلة بالله .. وبعده توالت كتب العقيدة الإسلامية التى تناولت الله سبحانه وتعالى .. وقد لا يمكننا أن نحصى هذه الكتب عرضا ، أو نستوفيها استعراضا ، ولكننا نستطيع أن نعرض ونتعرض لأربعة منها تعد نسبيا حديثة الصدور ، وتجمع بينها النظرة التكاملية حيث يكمل أحدها الآخر فى تناولها جميعا لمسألة الألوهية . فأحدها يغلب عليه الفكر

الفلسفى ، والآخر يغلب عليه الفكر العلمى ، ويغلب على الثالث الفكر الصوفى ، أما الرابع والأخير يغلب عليه الفكر العلمى ، وكلها يحمل عنوان « الله » .

أولها كتاب « الله » للأستاذ عباس محمود العقاد ، وهو كما يقول مؤلفه فى عنوانه الفرعى « بحث فى نشأة العقيدة الإلهية » أو كما يقول فى تعريفه « كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية ، منذ اتخذ الإنسان ربًّا إلى أن عرف الله الأحد ، واهتدى إلى نزاهة التوحيد » .. فهو إذن كتاب فى تاريخ العقيدة ، يتحدث عن تطور فكرة الله عند الإنسان ، ابتداء من نشأة العبادة الوثنية فى العصور البدائية ، وانتقالا بها إلى هبوط الأديان السماوية وظهور التوحيد وانتهاء بها إلى مذاهب الفلاسفة والعلم والحديث .

وهذا معناه أن كتاب العقاد عن « الله » لا يتحدث عن الله كما يتحدث هو سبحانه عن نفسه ، وإنما يتحدث عن فكرة الإنسان عن الله ، وتطور هذه الفكرة على مر العصور ، فهو يستقصى جميع المذاهب التى قيلت فى أصل العقيدة ، ثم يعقب عليها بأن غاية ما يقال فيها أننا لا نجد مذهبا منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ، ويغنينا عن التطلع إلى غيره !!

ويذهب العقاد إلى أن « العقيدة » هى ترجمان الصلة بين الكون والإنسان ، وأن الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة فى جميع الموجودات ، وأن « الوعى » لا يخلو من ترجمان لهذه الصلة لا يحصره العقل ، لأن الوعى سابق على العقل محيط به ، وهذا ما عبر عنه بقوله : « ويبقى بعد ذلك أن الوعى أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى اصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى ، ونعتقد أن الوعى الكونى المركب فى طبيعة الإنسان ، هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود » .

الله عند العقاد ذات واعية ، ولا يجوز فى العقل ولا فى الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة ، وأن يوصف بأنه معنى لا ذات له ، أو قوة لا وعى لها ، « فإما أن نفهم أن الكمال المطلق ذات واعية ، وإما أن ننفى عنه الوعى وننفى عنه الوجود ، لأنه لا كمال بغير علم بالنفس ، فضلا عن العلم بالموجودات » .

فمن فكر فى الله فكر فى ذات .

ومن آمن بالله آمن بذات .

وهكذا استحالت المشكلة الإلهية عند العقاد من مشكلة وجود إلى مشكلة صفات ، ما دام الله موضوع وعى وليس موضوع برهان ، وعلى ذلك فليست المشكلة فى إثبات وجود الله ، وإنما هى فى معرفة ما صفات الله ؟

يرى العقاد أن تقييد « الذات » الإلهية بأية صفة من الصفات المألوفة لنا أو المعهودة لدينا إنما هو من قبيل الوهم والإضلال ، وأن أولئك الذين يحاولون أن يصفوا الله ، لا يفعلون شيئا أكثر من أنهم يزيدون اللغة كلمة ، دون أن يزيدوا العقل تفسيرا أو الدين عقيدة ، « وهنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى – بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا ليس كمثله شيء » .

فكل ما نعلمه أنه جل وعلا « كمال مطلق » وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذى ليست له حدود ، وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق .. كيف يكون ، وكيف يعمل ، وكيف يريد !

ولهذا عاد العقاد فى نهاية المطاف ، فأنهى كتابه عن الله .. « بأن الحس والعقل والوعى والبديهة جميعا تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية ، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة ، يعقله المؤمن ، ويدين به المفكر ، ويتطلبه الطبع السليم » .

وفى اتساق مع هذا الرأى الفلسفى وتأكيداً له ، يجيء الكتاب الثانى الذى يضيف الرأى العلمى ، وهو كتاب « مع الله .. فى السماء » للعالم الدكتور أحمد زكى ، والرأى العلمى كان جزءا من الرأى الفلسفى فى العصور السابقة ، وكانت العلوم الحديثة ، التى هى فى الواقع علوم الطبيعة وعلوم الكون والحياة ، هى الفلسفة أو هى أهم ما فى الفلسفة ، ثم افترق العلم عن الفلسفة منذ حوالى ثلاثة قرون ، واختص بدراسة الأشياء الجامدة والأشياء الحية ، وبكل ما يحس أو يأتى فى توابع الإحساس ، وانصرفت الفلسفة تشتغل بما وراء ذلك ، أو كما يقولون بما وراء الطبيعة !

هذا العلم الحديث ، علم الكون ، بما فيه من مواد وقوى ، وظواهر جارية أو ساكنة ، هو فى رأى الدكتور أحمد زكى أثبت قاعدة يستقر عليها اعتقاد أو إيمان ، فهذا العلم هو سبيل المعرفة بالله ، وهو السبيل الأقوى والأقوم ، لأنه السبيل الذى لا يأتيه شك من وراء أو من أمام .

والباحث فى العلم إذا استهدف ببحثه الكشف فى بعض جوانب الله ، فهو فى رأى الدكتور أحمد زكى أكبر عابد ، وأكرم ساجد ، ذلك لأن « القارىء للعلم ، يريد به استكناه حقيقة هذا القائم الأعظم على الكون ، والقائم فيه ، إنما يعبد الله على أسلوب ، هو فى صنوف العبادات فوق الأساليب ، لأن العقل فيه يتحرك نحو الله عن علم ، ويمتلىء به قلبه عن معرفة ، ويمتزج به عقلا وقلبا ، وجامعهما النور » .

وانطلاقا من هذا الرأى راح الدكتور أحمد زكى يبحث فى ظاهرة الكون أجمع ، راح يبحث فيه مجملا لا مفصلا ، حتى يضع يده فقط على تلك الحقائق التى تثير العقل حتى يفهم ، وحتى يؤدى به هذا الفهم إلى غايتين : أما الغاية الأولى فإدراك ما فى أشياء هذا الكون من تنظيم وتنسيق ، واتخاذه دليلا على أنه يوجد وراء هذه الأشياء ، فى موضعها ، ، عقل منظم ، منسق ، مدبر . وأما الغاية الثانية ، فإدراك أن هذا النظام ، وهذا النسق ، يجرى على أسلوب واحد ، مهما اختلفت المواضع من هذا الكون ، وفى هذا دليل على أن العقل المنظم ، المنسق ، المدبر ، فى هذا الكون واحد !

ويخلص الدكتور أحمد زكى من هذا كله ، إلى أنه لا تهم الأسماء بعد ذلك ، لا يهم أن نسمى هذا النسق المنظم ، وحدة الوجود ، ولا يهم أن نسمى هذا العقل الواحد « الله » ، ولا يهم أن رأينا أن كل هذا ظاهر واحد باطنه « الله » ، المهم هو أن طريق العلم ، هو طريق الإيمان بالله !

ويختتم الدكتور أحمد زكى كتابه .. مع الله .. فى السماء بعبارة لالبرت اينشتين .. أعلم علماء الأرض فى الكون وظواهره ، والمتهم بالكفر إن كان العلم يدعو إلى الكفر ، وأولاهم باتباع ما اعتاد بعض علماء الغرب ، ومقلدوهم من الشرق من إغفالهم ذكر الله ، يقول اينشتين :

« إن دينى هو إعجابى ، فى تواضع ، بتلك الروح السامية التى لا حد لها ، تلك التى تتراءى فى التفاصيل الصغيرة القليلة التى تستطيع إدراكها عقولنا الضعيفة العاجزة . وهو إيمانى العاطفى العميق بوجود قدرة عاقلة مهيمنة تتراءى حيثما نظرنا فى هذا الكون المعجز للأفهام ، إن هذا الإيمان يؤلف عندى معنى الله ..

بعد أن قال العلم كلمته فى مسألة الله ، وقالتها من قبله الفلسفة ، يجىء بعدها التصوف ، أو الفكر الصوفى ، ليقول كلمته فى هذا الموضوع ، الذى هو موضوعه الأول والأخير ، فالتصوف لا يعتمد على العقل كما فى الفلسفة ، ولا على الحواس كما فى العلم ، ولكنه يعتمد على القلب ، ويتخذه وسيلة لمعرفة الله !

وهذا معناه ألا ترى فيما ترى إلا الله وأفعاله وما يجرى به قضاؤه ، فإذا شربت فأنت تشرب من يد الله وليس من الكوب ، وإذا احترقت يدك فالله هو الذى أحرقها وليست النار ، فالذى أودع فى النار الإحراق هو الله ، والذى أودع فى الماء خاصية الإرواء هو الله ، هو الذى إذا شاء سلب النار خاصية الإحراق فتكون بردا وسلاما كما جاء فى قصة إبراهيم ! ..

وهذا عند الدكتور مصطفى محمود فى كتابه عن الله هو التوحيد حينما يصبح قاموس الحياة ، وهذه هى « لا إله إلا الله » حينما تصبح قلب المؤمن وروحه ، فهو لا يرى بعينه ، ولكنه يرى بنور الله !

على أن تخطى حدود العقل عند الصوفى المسلم ليس معناه إهدار العقل . وإنما معناه كما يقول د . مصطفى محمود الاستفادة من العقل إلى آخر مدى . إلى أن يقول كل ما عنده حتى يبلغ حافة المجال ، وحينئذ يستلهم الصوفى بصيرته ووجدانه ليكمل الطريق .. فلا تناقض بين العقل والبصيرة ، كما أنه لا تناقض بين الشريعة والحقيقة ، وإنما شأن العقل كمصباح يلقى بنوره إلى مدى معين ، ثم تبدأ منطقة من الظلام لا دليل فيها إلا نور البصيرة وهدى القلب !

وشأن كل محب متعلق الفؤاد بمحبوبه فهو يحاول أن يتخلق بأخلاقه ، كذلك يحاول المؤمن العارف أن يتخلق بأخلاق الله ، وأن يتحلى بأسمائه الحسنى ، وهذا هو السلوك والطريق والسير على الصراط ، فأسماء الله هى الصراط المستقيم إليه ،

إلى القرب منه والقرب من الله قرب صفات لا قرب مكان ، وذلك بأن نقترب بصفاتنا من صفاته وهو طريق لا يقدر عليه إلا مجاهد يستطيع أن يجاهد نفسه ، ويجالدها ليغالب صفاته غير الحميدة ، وهذا هو الجهاد الذى قال عنه نبينا عليه الصلاة والسلام .. أنه الجهاد الأكبر .

ويذهب مصطفى محمود إلى أن جزاء الفائز فى هذا الجهاد أن يرتفع بنفسه إلى مستوى الملأ الأعلى ، وإلى مقعد صدق عند مليك مقتدر ، فصفات الله ترفع من يتشبه بها إلى ملكوت الله ! ولهذا يرى الصوفى أنه لكى يصل إلى الله لا بد أن يتخطى العالم المادى ، ثم يتخطى نفسه ، ثم يتخطى حدود عقله ، فهو فى هجرة دائمة ويقظة مستمرة ، يخشى أن يغفل لحظة واحدة فيضرب على عينيه حجاب من تلك الحجب يبعده عن محبوبه الوحيد .. عن خالقه الأوحد .. عن الله ! ..

هكذا نراه دائما أبدا وشعاره :

« اللهم بك أصبحت وبك أمسيت

اللهم بك انتصرت

اللهم بك أصول ، وبك أجول ، ولا فخر لى »

وهى كلمات إمام الموحدين وخير الوارثين لكلمة « لا إله إلا الله » محمد عليه الصلاة والسلام ! وقد نلاحظ على هذه الكتب الثلاثة أنها تتحدث عن الله ، لا كما يتحدث هو سبحانه عن نفسه ، وإنما تتحدث عن فكرة الإنسان عن الله ، وتطور هذه الفكرة سواء فى الفلسفة أو فى العلم أو فى التصوف ، ومن هنا تصبح الحاجة ماسة إلى كتاب رابع عن الله، كتاب من لون جديد ، لون يشرف بالكتابة عن الله عز وجل من واقع العقيدة الإسلامية كإطار حاكم ، ومن واقع التصور القرآنى كمصدر أساسى ، ومن واقع أقوال الرسول الكريم وأهل سنته العارفين به من أتباعه ، بعبارة أخرى .. لون يربط القارئ بحب الله ، والثقة فى رحمته ، والأمل فى عفوه ، هذا اللون هو وغيره فى كتاب « الله .. فى العقيدة الإسلامية » ، للأستاذ أحمد بهجت .

والكتاب فى حقيقته رسالة معاصرة فى التوحيد ، تتخذ من المنهج القرآنى ركيزتها المحورية ، بمعنى أن الآيات هى المحور الرئيسى ، وما تحتاج إليه الآيات لفهمها من نظر عقلى ، هو عماد الكتاب ، وصحيح أن الكتاب يقدم تصور السلف الصالح لله .. تصوره لذات الله ، وشهادة الله ، وكلمات الله ، وحكمة الله ، وخليقة الله ، وصفات الله ، ورسل الله ، وأسماء الله الحسنى ، فضلا عن تصور السلف الصالح للبعث ، ويوم القيامة ، والجنة والنار ، والقضاء والقدر ، إلى آخر هذه المباحث الكلامية ، ولكن الصحيح أيضا أنه يقدمها بلغة عصرية ، وفهم حديث ، ووعى معاصر ، وهو أحوج ما تحتاج إليه كتب التوحيد فى هذه الأيام ، أن تخاطب الكثرة القارئة لا القلة المتخصصة ، وأن تكون قوتا روحيا فى حياتنا اليومية ، ووقودا حيا فى معاركنا المصيرية . وأن تمزج بين الوجدان والعقل فى معادلة ذكية قادرة على أن تقنع وتشبع معا المسلم العصرى .

ولعل هذا هو ما دعا إليه المفكر الإسلامى اللامع مالك بن نبى ، وما عبر عنه بحاجتنا إلى علم جديد للكلام ، يطلق عليه اسم تجديد الصلة بالله !

وهذا بحق ما نجده فى كتاب أحمد بهجت عن « الله » .. فهو كتاب موضوعاته كلامية ، ومعالجته فلسفية ، وصورته أدبية ، مع مزج لهذا كله فى لوحات حية تخرج عن المألوف التقليدى فى كتب التوحيد ، وتضيف إليها الإحاطة بمذاهب الفلاسفة والإلمام بنظريات العلم الحديث ، فهو فى ثنايا رسمه لكل لوحة من هذه اللوحات ، يعرض آراء القدامى والمحدثين ثم يفندها ويعقب عليها ويخلص منها بالرأى الذى يراه ، فهو مثلا يرد على المعتزلة الذين سلبوا الصفات عن الذات الإلهية إمعانا فى التنزيه ، ويرد كذلك على الأشاعرة الذين يثبتون الذات الإلهية ، ويثبتون معها الصفات بغير كيف ولا تشبيه ، وهو بعد هذا وذاك يأخذ برأى أهل السلف والسنة فى عدم تقييد الذات الإلهية بأى صفة من الصفات ، فهو تعالى « ليس كمثله شىء » !

ولكنه بعد هذا كله يضيف إلى السلف الصالح معرفته بما تطور إليه الفكر البشرى فى العصور الحديثة ، وما انتهت إليه مباحث الفلاسفة المعاصرين ، وما خلصت إليه نظريات العلم الحديث !

وهكذا جاء كتاب « الله فى العقيدة الإسلامية » كتابا للكل لا لفئة ، كتابا يقرؤه المؤمن والشاك والملحد ، أما المؤمن فيزداد إيمانا على إيمان ، لأن الإيمان بعد معرفةٍ هو أوثق إيمان ، وأما الشاك فقد يظل فى شكه ، ولكن الأغلب أنه سيخرج من هذا الكتاب إلى نور اليقين ، وأما الملحد فقد يعدل عن إلحاده فيهتدى بعد ضلال ، وقد يظل سادرا فى غيه ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور . وإنك لا تهدى من أحببت ، ولكن الله يهدى من يشاء !

والحق أنه لا هداية إلا به ، ولا معول إلا عليه ، إنه سميع بصير مجيب .

* * *

نظرة العقاد إلى الإنسان فى الإسلام

منذ طوالع هذا العصر ، ونحن نرى العالم الغربى يبذل قصارى جهده لإعادة النظر فى تصوره عن الإنسان .. قدره ومصيره ، أو لتقويم هذا التصور من جديد فى ضوء علوم العصر وفلسفاته ، حفاظا على القيمة الإنسانية من ناحية ومواكبة لإنجازات المدنية الغربية من ناحية أخرى .

ولقد تميز هذا العصر بحاجة الناس إلى نظرية إنسانية عامة ، أو إلى وجهة نظر شاملة فى الإنسان ، تختلف عن تلك التى لم تشبعها طريقة « هيبوليت تين » فى التحليل التجريدى ، كما تمتاز بالإقبال الحاد على دراسة مشكلات الإنسان دراسة تختلف عن روح التهكم عند « ارنست رينان » ، أو أسلوب السخرية عند « اناتول فرانس » فضلا عن تشبعها بعاطفة إنسانية فياضة تتعارض مع الطابع المادى البحت الذى وجدناه فى فلسفة « هربرت سبنسر » .

ولقد تجلت هذه الاتجاهات الجديدة فى فرنسا أول ما تجلت وتمثلت بوضوح واضح فى آراء هنرى برجسون ، وموريس بلوندل ، وليون برتشفيك ، ثم ظهرت بعد ذلك بقليل فى ألمانيا عند هوسرل ، وفى انجلترا عند برادلى ، وفى إيطاليا عند كروتشه ، وفى اسبانيا عند أونامونو .

فهؤلاء جميعا هم رواد الانقلاب الروحى أو الحركة الروحية التى ظهرت بقوة منذ طوالع هذا القرن ، تطالب بالعودة إلى الذات المفكرة ، بل إلى الذات الداخلية ، وتؤكد على أن الدين ليس إحدى نتائج التطور التاريخى ، بل هو قانون سماوى يقرر مصير الإنسان ، وتنادى بالنظر إلى العلم لا من ناحية تطبيقاته العملية ولكن من جهة دلالته الروحية ، وكيف أنه ثمرة من ثمار العقل البشرى ، ووسيلة بها تتحقق السعادة للإنسان .

هذه الحركة الروحية هى التى دلت عليها طائفة من عناوين الكتب التى تناولت الإنسان ، واهتمت بطبيعته ومكانته ، وقدره ومصيره ، موقنة بأن الوصول إلى إدراك أوضح لماهية الإنسان أمر على جانب كبير من الأهمية فى هذاالعصر

الذى يشهد اضطرابا مهولا فى اتجاهات السياسة ، ونظم الاجتماع ، ومذاهب الأخلاق .. منها مثلا كتاب ستاس « مصير الإنسان الغربى » ، وكتاب دى نوى « المصير الإنسانى » ، وكتاب نيقولا برديائيف « مصير الإنسان » ، وكتاب اندريه مالرو « قدر الإنسان » ، وكتاب رينهولد نيبور « طبيعة الإنسان ومصيره » ، وكتاب الكسيس كاريل « الإنسان .. ذلك المجهول » ، وكتاب ارنست كاسيرر « مقالات فى الإنسان » ، وغيرها من الكتب التى تتخذ موضوعها من الإنسان ومكانته فى عالمنا الحاضر ، من حيث صلته بالله ، وعلاقته بمحيط بيئته ، وبالمجتمع وبالجماعة الإنسانية بوجه عام .

وفى العالم الإسلامى :

أما فى عالمنا الإسلامى ، فقد حدثت طوال القرن الرابع عشر الهجرى ، محاولات ذات أهمية كبرى فى سبيل إعادة تقرير ما يسلم به الإسلام من آراء جوهرية فى الفلسفة وفى الكلام ، غير أن هذه المحاولات اتجهت اتجاهات عامة ، ولم يكن بها إلا إشارات عارضة إلى هذا الموضوع البالغ الأهمية ، ألا وهو محاولة استخلاص نظرية فى الإنسان تنبثق من تعاليم الإسلام ، وتكشف عما فيه من مصادر لفلسفة إنسانية أصيلة بالنسبة للعالم الإسلامى ، ليست منقولة نقلا حرفيا عن نظم شرقية أو غربية قد تبدو غريبة عن حقيقة جوهره .

فمن المعروف أن البحث فى الفكر الفلسفى على مستوى عال رفيع فى العالم الإسلامى ، وقف فجأة بعد الإمام الغزالى (المتوفى عام ١١١١ م) ، وعلى الرغم من أن قدرا كبيرا من النشاط فى الشرح والتعليق استمر بعد هذا الفيلسوف الكبير ، إلا أن قادة الفكر الإسلامى كانوا يتبعون فى تفكيرهم مدرسة من المدارس الفقهية أو الكلامية التى تأسست فى القرون الثلاثة الأولى ، وكانوا يلتزمون تعاليم هذه المدرسة ، ويسيرون فى استنباطهم وفق الأصول التى سارت عليها ، بحيث كاد عملهم أن ينحصر فى دائرة شرح أفكار المدرسة ، أو فى إخضاع حادث جديد لقاعدة عامة سابقة بحكم المشابهة والمماثلة لجزئية أخرى من جزئيات هذه القاعدة .

وسار الأمر فى التفكير الإسلام على هذا النحو إلى عصر ابن القيم ، وابن تيمية (فى القرن الرابع عشر الميلادى) اللذين استخدما النقد العقلى فى تقويم الأفكار الإسلامية حول أصول الإسلام ، سواء منها ما يتصل بذات الخالق وصلته بالمخلوقين ، أو ما يتصل بالجماعة ، وتوجيهها التوجيه السليم ، ومن ثم كان الطريق الذى سلكه هذان الرائدان كما يقول بحق الدكتور محمد البهى ، تمهيدا للحركات الإسلامية العقلية التى جدت فيما بعد ، بحيث تعتبر هذه الحركات الإسلامية المعاصرة ، تطورا للعمل الذى قام به هذان الرائدان .

وأهم هذه الحركات الإسلامية الأخيرة ، الدعوة الوهابية التى ظهرت فى نجد فى القرن الثامن عشر الميلادى بريادة محمد بن عبد الوهاب ، والحركة السلفية التى ظهرت فى مصر ، فى القرن التاسع عشر على يد جمال الدين الأفغانى (المتوفى عام ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (المتوفى عام ١٩٠٥ م) ، والحركة العقلية التى ظهرت فى الهند فى القرن التاسع عشر ، بظهور مدرسة أحمد خان (الذى ولد سنة ١٨١٧ م) ، وهى المدرسة التى تزعمها من بعده محمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨ م) ، ثم الحركة السنوسية التى ظهرت فى برقة والتى قام بها وتحمل فى سبيل نشرها الجد الأكبر لملك ليبيا السابق ، إدريس السنوسى .

الإنسان فى علم الكلام الجديد :

ومن أبرز الأسماء التى تطالعنا على رأس الفريق الآخر ، المصلح السلفى المصرى الإمام محمد عبده ، صاحب « رسالة التوحيد » التى دعا فيها إلى علم كلام جديد ، على أساس من الإيقان بأن الدين لا يمكن أن يتعارض لا مع العلم ولا مع الفلسفة ، فالحق لا يضاد الحق ، ولا يعارضه ، ومن ثم راح يدعو إلى دراسة العلم والفلسفة جميعا فى هدى الدين ، دون أن يسمح بأى اختبار للعقيدة ، فالإسلام أنقذ العقل من قيوده ، وحرره من التقليد الأعمى الذى استعبده ، ورد إليه ميدانه الذى كان يقرر فيه قراراته طبقا لرأيه وحكمته ، غير أنه يجب أن يذل ويخضع أمام الله ، وأن يقف عند الحدود التى حددتها العقيدة ، وداخل هذه الحدود ليس هناك مانع يعوق نشاطه ، وليس هناك حد للتأملات التى يصح أن تجرى تحت حمايته » .

وعندما يقول القرآن الكريم ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾ .. ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ . فإن قوله تعالى يتضمن المسؤولية ، ومن ثم الحرية ، لأنه لن يكون ثمة عدل ما لم يكن الإنسان حرا ، ومسؤولا عن هذه الحرية ، فالحرية تحاشيها المسئولية ، وبمقدار ما يكون الإنسان حرا ، يكون مسؤولا ، على نفس المستوى وبنفس القدر .

ويستدل محمد عبده على هذا بمبدأ « المجاهدة » فقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [سورة العنكبوت ، الآية ٦٩] يبين أن هدى الله ميسر لمن يجاهدون فى سبيل الاهتداء إلى الحق والخير والعدل ، وكما أن الناس تحكمهم فى حياتهم الاجتماعية قوانين خاصة ، كذلك تحكمهم فى كل مكان وزمان قوانين الله ، وهم قادرون على معرفة هذه الشرائع الإلهية بالتدبر والتفكير .

كما أن الفرد الحر المختار فى رأى الإمام هو اللبنة الإيجابية فى بناء المجتمع الإنسانى ، والإسلام فى نظره ، كما يقول الدكتور محمد البهى ، لم يهدف إلى خلق مجتمع معاق ومشلول بل قصد إلى مجتمع تعمره الحياة والحركة ويتجه فى سيره إلى الخير العام .

الإنسان فى الميتافيزيقا الإسلامية الجديدة :

ويعد الإمام السلفى محمد عبده ، يجيء الفيلسوف العقلى محمد إقبال ، صاحب كتاب « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » الذى حاول فيه أن يقرر ميتافيزيقا إسلامية جديدة « مع العناية الواجبة بالتقاليد الفلسفية للإسلام ، وبالتطورات الجديدة فى مختلف ميادين المعرفة الإسلامية » . فهو ينادى بالرجوع إلى الدين الإسلامى الحنيف ، كما نادى محمد عبده ، وهو يحارب التقليد ويدفع الباحثين إلى الاستقلال فى البحث ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ويؤكد مذهب حرية الاختيار للإنسان .

ولكنه يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام محمد عبده فى إثبات حرية الذات الفردية ، واستقلال الإرادة الإنسانية ، فهو باتباعه مدرسة الفيلسوف الانجليزى برادلى يعنى ، كما لاحظ بحق الدكتور عثمان أمين ، بتقرير صدق الإدراك

الباطنى للإنسان وطهره ، ويرتب على هذا تأكيد المسؤولية الأخلاقية المستقلة لكل كائن إنسانى ، وقد وجد محمد إقبال أن القرآن الكريم يعبر عن هذه الفكرة أوضح تعبير ، وذلك فى قوله تعالى ﴿ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾ [سورة مريم ، الآية ٩٥] ، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [سورة الأنعام ، الآية ١٦٤] ، ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [سورة النجم ، الآية ٣٩] .

إن الطريق ، كما يقول إقبال ، ممهد أمام الإنسان لكى يأخذ مكانه فى الكون ويصبح حرا ، وهذه الحرية الشخصية لا ينالها الإنسان لأنها حق من حقوقه ، وإنما يصل إليها بالجهد الشخصى ، والعمل الدائب ، واتباع هدى الله .

ولما كان الإنسان أسمى من الطبيعة مصداقا لقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ ٱلطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [سورة الإسراء ، الآية ٧٠] ، ولما كان الإنسان قد حمل أمانة أبت الطبيعة أن تحملها ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [سورة الأحزاب ، الآية ٧٢] وكان الإنسان قادرا على تشكيل قوى الطبيعة وتوجيهها ، صحيح أن الطبيعة تهزمه فى بعض الأحيان ، ولكنه قادر رغم ذلك على أن يقيم عوالم روحية رحبة داخل وجوده الباطن ، وبذلك يتمكن من أن يسمو على الطبيعة وهذا معناه أن الإنسان يشكل مصيره ومصير الكون بأن يلائم بين نفسه وبين قوى الكون أحيانا ، وبأن يكيف قوى الكون وفق غاياته وأغراضه أحيانا أخرى ، وهو بصنيعه هذا إنما ينمو نموًّا روحيا ، وذلك هو النمو الروحى للإنسان .

الإنسان فى العقيدة الإسلامية :

وفى تطوير وتقرير لآراء هذين المفكرين فى مذهب الإنسان فى الإسلام يجيء المفكر الإسلامى المعاصر عباس محمود العقاد ، ليقوم بمحاولة تركيبية لوضع نظرية متكاملة عن الإنسان فى الإسلام تنبثق من تعاليم الدين الإسلامى ممثلة فى كتاب الله وسنة رسوله ، وتنطلق فى ضوء آراء العلماء ومذاهب الفكر الفلسفى الحديث .

فالعالم الإسلامى فى عصرنا الحاضر يواجهه نظامان شموليان من التفكير السياسى ، مؤسسان على نظريات متكاملة فى الإنسان ، ولذا كان من الضرورى أن يحلل مفكرو الإسلام تصوراتهم المتعلقة بهذه المسألة الجوهرية ، حتى لا تخدعهم الدعاية الماهرة والماكرة لأحد النظامين ، فيستسلموا لطرائق من التفكير دخيلة على دينهم الحنيف ، مغايرة لمأثورهم القويم .

ولا يتعرض عالمنا الإسلامى لتيارات متصارعة تأتيه من خارجه فحسب ، فإن فى داخله فى العصر الحاضر ، شيعا وطوائف تنادى بآراء مختلفة ومناهج متباينة ، وهذا من شأنه أن يضاعف من صعوبة أية محاولة تبذل لوضع نظرية فى الإنسان ، مستمدة من تعاليم الإسلام ، وصالحة فى ذات الوقت للعالم الإسلامى ، خاصة إذا كنا فى القرن العشرين ، عصر الحياة على مبدأ وعقيدة وليس أكثر من المبادئ والعقائد التى نسمع عنها فى هذا القرن ، ويسمونها بالمذاهب والأيديولوجيات ، والتى تطرح أسئلة لا مناص من الإجابة عليها ، وإلا كانت الحيرة التى تعصف بالأبدان والعقول ، أو بالأحرى .. بالإنسان .

وهى أسئلة لا جواب لها فى غير « عقيدة دينية » تجمع للإنسان صفوة عرفناه بدنياه ، وصفوة إيمانه بغيبها المجهول ، تجمع له زبدة الثقة بعقله ، وزبدة الثقة بالحياة .. حياته وحياة سائر الأحياء والأكوان .

هذه العقيدة الدينية كما يقول العقاد ، توجد كما ينبغى أن توجد ، وإنما الضلالة فيمن يريدها على غير سوائها الذى تستقيم عليه ، ولا تستقيم على سواه ، وهذا ما عبر عنه تعبيرا صريحا واضحا قال فيه : « إن القرن العشرين منذ مطلعه ، يعرض العقيدة بعد العقيدة على الإنسان وعلى الإنسانية ، ولا نعلم أنه عرض عليها حتى اليوم قديما معادا أو جديدا مبتدعا هو أوفق من عقيدة القرآن » .

وبمزيد من الوضوح والصراحة يستطرد العقاد قائلا : « إن المنصف بين النصائح لا يستطيع أن ينصح لأهل القرآن بعقيدة فى الإنسان والإنسانية أصح وأصلح من عقيدتهم التى يستوحونها من كتابهم ، وأن القرن العشرين سينتهى بما استحدث من مبادئ وأيديولوجيات . ولا ينتهى ما تعلمه أهل القرآن من القرآن » .

وتأسيسا على ذلك نقول ما قاله العقاد ، من أن الإنسان فى عقيدة القرآن هو الخليفة المسؤول بين جميع ما خلق الله ، يدين بعقله فيما رأى وسمع ، ويدين بوجدانه فيما طواه الغيب ، فلا تدركه الأبصار والأسماع ، والإنسانية من أسلافها إلى أعقابها أسرة واحدة لها نسب واحد وإله واحد ، أفضلها من عمل حسنا واتقى سيئا ، وصدق النية فيما أحسنه واتقاه .

الإنسان فى القرآن :

ولما كان القرآن هو المصدر الأول لأوضاع الثقافة الإسلامية ، فقد اتجه العقاد إلى هذا الكتاب الكريم ، دارسا ما فيه من أقوال صريحة وآراء ضمنية ..

فالقرآن الكريم يقرر صراحة أن الإنسان مدين بوجوده لله ، فهو مخلوق من مادة سوّاها الله ، وقد ميز الإنسان عن سائر الكائنات الحية بأن الله نفخ فيه من روحه ، ولما كان الإنسان مخلوقا ، ومخلوقا من تراب أو من طين ، فلا يمكن أن يظن أنه مساوٍ لله فى أى وجه من الوجوه ، كما لا يستطيع هو نفسه أن يجرؤ على مناهضة السلطان الإلهى .

﴿ ذَٰلِكَ عَالِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَادَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ * ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ﴾ [سورة السجدة ، الآيات ٦ - ٩] .

والإنسان على وجه من الوجوه ، من الأرض ، فهو أرضى ومخلوق غير مستقل ، إلا أن روح الله التى نفخت فيه تفصله عن سائر المخلوقات غير المستقلة ، وتفضله عليهم ، وشهب له علاقة فريدة بخالقه ، إنه كان قادراً على السلوك العقلى ، والحكم على الأشياء ، والتقرير الإرادى ، والاختبار الأخلاقى ، والقرآن يدعم هذه الحقيقة الروحية بتقريره أن الله خلق الإنسان ليكون خليفته فى الأرض ، وقد أقيم الإنسان على الأرض ليسيطر على سائر المخلوقات التى جعلت خاضعة لإرادته ، باعتباره ترابيا ولكنه حر طليق من قيود التراب .

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [سورة الإسراء ، الآية ٧٠] .

ولقد ذكر الإنسان فى القرآن بغاية الحمد وغاية الذم فى الآيات المتعددة وفى الآية الواحدة ، ولا يعنى ذلك أنه يحمد ويذم فى آن واحد ، وإنما معناه كما يقول العقاد أنه أهل للكمال والنقص بما فطر عليه من استعداد لكل منهما ، فهو أهل للخير والشر ، لأنه أهل للتكليف ، والإنسان مسؤول عن عمله ، فردا وجماعة ، لا يؤخذ واحد بوزر واحد ، ولا أمة بوزر أمة :

﴿ كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ [سورة الطور ، الآية ٢١] .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة البقرة ، الآية ١٣٤] .

أما مناط المسؤولية فى القرآن ، فهو جامع لكل ركن من أركان هذه المسؤولية ، التى أجملها العقاد فى ثلاثة أركان .. تبليغ ، وعلم ، وعمل ، فلا تحق التبعة على أحد لم تبلغه الدعوة فى مسائل الغيب ومسائل الإيمان :

﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُمْ بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [سورة يونس ، الآية ٤٧] .

أما العلم ، فإن أول آية من الكتاب تلقاها صاحب الدعوة الإسلامية كان أمراً بالقراءة ، وتنويها بعلم الله وعلم الإنسان :

﴿ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق ، الآيات ٣ – ٥] .

وأول فاتحة فى خلق الإنسان ، كانت فاتحة العلم الذى تعلمه آدم وامتاز به على سائر المخلوقات :

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [سورة البقرة ، الآيتان ٣١ – ٣٢] .

وأما العمل فهو مشروط فى القرآن بالتكليف الذى تسعه طاقة المكلف وبالسعى الذى يسعاه لربه ولنفسه :

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [سورة البقرة ، الآية ٢٨٦] .

﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [سورة النجم ، الآية ٣٩] .

الإنسان هو الكائن المكلف :

ومن المسئولية الإنسانية القائمة فى القرآن على أركانها المجملة من تبليغ إلى علم ، إلى عمل ، ينتقل العقاد إلى الكلام عن التكليف باعتباره الخاصة المحكمة التى يتفرد بها القرآن ، بين سائر الأديان ، ومذاهب الفكر الفلسفى ، فوصفه للإنسان بأنه « الكائن المكلف » أصوب فى التعريف من قول القائلين إنه « الكائن الناطق » وأشرف فى التقدير ، ذلك لأن الكائن الناطق ليس بشىء ، إن لم يكن هذا النطق أهلا لأمانة التكليف .

إن الكائن المكلف ، كما يقول العقاد ، شىء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة ، وحادث من حوادث الفتح فى الخليقة موضوع فى موضعه المكين بالقياس إلى كل ما عداه ، وعلى ذلك فإن « مكان الإنسان فى القرآن الكريم هو أشرف مكان له فى ميزان الفكر ، وفى ميزان الخليقة الذى توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات » .

ذلك لأن الكتاب الذى ميز الإنسان بخاصة التكليف ، هو الكتاب الذى امتلأ بخطاب العقل بكل ملكة من ملكاته ، وكل وظيفة من وظائفه ، فالعقل روية وتدبير ، العقل بصيرة وتفكير ، العقل رشد وتمييز ، العقل وازع « يعقل » صاحبه عما يأباه له التكليف .. والعقل بكل عمل من أعماله التى يناط بها التكليف ، حجة على المكلفين فيما يعنيهم من أمر الأرض والسماء ، ومن أمر أنفسهم ، ومن أمر خالقهم ، وخالق كل شىء :

﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ﴾
[سورة آل عمران ، الآية ١٩١]

﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [سورة الروم ، الآية ٨] .

والواقع أن تكاليف القرآن جميعا ، تقيم الشواهد على هذا التوافق الموصول بين تمييز الإنسان بالتكليف فى القرآن ، وبين خطابه للعقل والفكر ، وتذكيره بالروية والتدبير ، وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « إن الرسالة التى لم تعرف قط فى التاريخ البشرى قبل الإسلام هى تمييز الإنسان بخاصة التكليف وإعداده لخطاب العقل وبيّنات الإقناع » .

الإنسان حامل الأمانة :

والأمانة هنا هى أمانة التكليف ، فالكائن المكلف من قبل الله ، هو الكائن الذى حمل الأمانة ، الأمانة التى عرضت على الخلق عامة ، ولم يحملها أحد من خلق الله ، وحملها الإنسان . وما كان ليحملها إلا أن يتعرض لتبعاتها فهو ظلوم جهول ، ظلوم لأنه يتعدى الحدود وهو يعرفها ، وجهول لأنه يتعدى تلك الحدود وهو لا يعلمها ، وعنده أمانة العقل التى تهديه إلى علمها ، وما من كائن غير الكائن العاقل ، كما يقول العقاد ، يوصف بالظلم والجهل ، لأن غير العاقل لا يعرف الحد الذى يتعداه ، ولا يطلب منه معرفة الحدود ، وإنما يوصف بالظلم والجهل من يصح أن يوصف بالعدل والمعرفة ، ومن يصح أن يوضع موضع السؤال .

قال تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [سورة الأحزاب ، الآية ٧٢]

وهذا معناه أن الإنسان وحده من بين سائر مخلوقات الله ، هو الذى كان أهلا لأمانة الخير والشر أو لأمانة التكليف ، بما أودع فيه من فطرة التكوين . ويستشهد العقاد فى تأكيد هذا المعنى بقول فيلسوف الإسلام فخر الدين الرازى : « إنا عرضنا الأمانة أى التكليف وهو الأمر بخلاف ما فى الطبيعة ، واعلم أن هذا النوع من التكليف ليس فى السماوات ولا فى الأرض ، لأن الأرض والجبل

والسماء كلها على ما خلقت عليه : الجبل لا يطلب منه السير ، والأرض لا يطلب منها الصعود ، ولا من السماء الهبوط ، ولا فى الملائكة ، لأن الملائكة وإن كانوا مأمورين منهيين عن أشياء لكن ذلك لهم كالأكل والشرب لنا ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون كما يشتغل الإنسان بأمر موافق لطبعه » .

ويعقب العقاد على تفسير الفخر الرازى بأن معنى الاستعداد الفطرى فى تكوين الإنسان ، ماثل فى الآيات التى ورد فيها ذكر صفات « الإنسان » بمعنى جنس الإنسان ، فإنه يذكر بهذه الصفات مع ذكر آيات التكوين والخلق وتصريف قوى الطبيعة ، فقد ذكر تكريم الإنسان مع السلطان على البر والبحر والزرع والضرع والتفضيل على كثير من خلائق الله ، كما ذكر ظلم الإنسان وجهله مع انفراده بالفطرة المستعدة للتكليف بين خلق السموات والأرض ، ومعنى هذا كله أن الأمانة التى أبت الطبيعة أن تحملها وحملها الإنسان ، تدل دلالة واضحة على الحرية الإنسانية ، وهذا الفضل فى الحرية هو نفسه الذى يسبب تردى الإنسان ، وفى ضوء سر عظمته وخطيئته جميعا ، فلو لم يكن الإنسان حرا ما ارتكب الخطيئة ، ولو لم يكن حرا ما ساغ أن يحمل الأمانة .

التكليف الإلٓهى والحرية الإنسانية :

إذن . فما حدود العلاقة بين التكليف الإلٓهى وبين الحرية الإنسانية ، أو بالأحرى بين إرادة الله وحرية الإنسان ؟

عند العقاد أن الطاعة والحرية شرطان من شروط التكليف ، وعنده أيضا أن هذه بديهية يغفل عنها كثير من المجادلين فى قضية القدر ، وفى قضية الإيمان ، وفى قضية التكليف والجزاء ، ذلك لأنهم إنما يقصرون النظر على شرط الحرية دونما نظر إلى شرط الطاعة وكأنه مناقض للجزاء ، أو كأنه من اللازم مثلا أن يكون الجزاء مقرونا بالحرية المطلقة ، وتلك فى ذاتها استحالة عقلية بكل احتمال يخطر على البال فى فهم خلق الإنسان ، لذلك نرى العقاد يرجع بالقضية إلى أسسها المحتملة على كل احتمال ينفى التناقض ، ويرينا كيف يكون الاعتقاد حلا للمشكلة من أسسها المفروضة جميعا .

فلو افترضنا الإنسان على صورة من الصور التى يفترضها الماديون أو المثاليون ، فكيف يتصور العقل إرادة الإنسان على كل افتراض ؟

إنه لا يتصورها إرادة مطلقة من جميع القيود ، لأن إرادة إنسان واحد تنطلق بدون قيد هى قيد لكل إنسان سواء ، وكيف يتأتى هذا الإنسان الواحد بإرادته المطلقة بين سائر أفراد الإنسان بإرادتهم المقيدة ؟ كذلك لا يتصور العقل أن يوجد الناس جميعا بإرادة مطلقة لكل منهم على سواء ، لأن تلك هى الاستحالة العقلية فى الفرض وفى الواقع .

وعلى الوجه الآخر تجىء استحالة افتراض الإرادة المطلقة سواء لكل البشر أو لفرد واحد من أفراد الإنسان ، فخلق البشر جميعا مكلفين بغير إرادة لهم ، شىء لا يقبله العقل ، لأن سقوط التكليف فى هذه الحالة لا معنى له إلا أن يخلق الناس جميعا متشابهين متماثلين متساوين فى العمل الصالح الذى يساقون إليه كما تساق الآلات ، وفى هذه الحالة لا يكون ثمة فضل للعاقل على غير العاقل ، ولا تمييز للإنسان على الجماد فضلا عن الحيوان .

فإذا وجب تكليف الإنسان ، فالعقل الإنسانى لا يوجبه إلا كما ينبغى أن يوجب على حالة واحدة لا سواها ، وهى حالة الإرادة المخلوقة يودعها فيه الخالق كما ينبغى أن تودع ، وهى لا ينبغى أن تودع إلا على هذا الغرض الذى يدعو إليه القرآن .

وعلى ذلك فإذا وجدنا فى القرآن الكريم آيات صريحة تؤيد كلا الأمرين ، كما فى قوله تعالى :

﴿ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة البقرة ، الآية ٢١٣] .

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ [سورة يونس ، الآية ١٠٨] .

إذا وجدنا مثل هذه الآيات ، فلا ينبغى أن نظن فى الأمر شبهة تناقض أو تعارض ، وإنما الذى ينبغى أن نوقن به ، هو أنه حيث يكون الاهتمام موجها

إلى الله ، فإن سلطانه المطلق الكامل يكون موضع تأكيد ، وفى هذا السياق تعتبر أعمال البشر خيرها وشرها على السواء ، مسببة عن الإرادة الإلّهية مباشرة ، إذ أنه لا يحدث شيء ما لم يرد إلى الله ، وما لم يرده الله .

بل إن مشيئة الله الأزلية الأبدية لتنفذ حتى فى مسائل الاعتقاد ، فيهدى قوما إلى الإيمان ، ويوجه الآخرين إلى الضلال ، فهو يهدى من يشاء إلى الصراط المستقيم ، ويصرف من يشاء إلى سبيل الكفر والضلال .

هذا كما يقول المستشرق هارولد ب . سميث حين يكون الاهتمام موجها إلى الله ، أما حين يحول الاهتمام إلى الإنسان ، فإن التأكيد ينصب على أن الإنسان قد وهبه الله الحرية والمسؤولية الأخلاقية، فكل إنسان ذات أخلاقية حرة ، وهو مسؤول أمام الله عن أفكاره وأعماله .

والله يرشد الإنسان عن طريق كتابه الكريم إلى مبادىء أخلاقية عامة منبعثة عن إرادته الأبدية ، إلا أن فى الإنسان قوة كامنة ، تجعله يتقبل هدى الله ، أو يتحول عنه ، وهنا يحق عليه العقاب ، كما يحق له الثواب ، وتلك هى الحرية الإنسانية أو حرية الإرادة لدى الإنسان .

الحرية المخلوقة والحرية المطبوعة :

ولكن هل هى حرية مخلوقة أم هى حرية مطبوعة ؟ وكائنا ما كانت هذه الحرية ، فهل يتماثل حكم العقل فيها مع حكم الإيمان ؟

الواقع أن هذه القضية لها جذورها الممتدة فى تراث الفكر الإسلامى ، حيث برزت قضية العلاقة بين إرادة الله وحرية الإنسان ، أو بين مشيئة المطلق وتكليف المقيد ، فالمطلق الذى هو الله إرادة غير محدودة ، وقدرة لا نهاية لها ، والمقيد الذى هو الإنسان إرادة حادثة وقدرة محدودة .

والذى يترتب على ذلك هو وجود مسؤولية ما تتدخل فى الحد من الحرية ، بمعنى أن الإنسان مسؤول بقدر ما أتيح له من حرية ، وبما أن الحرية بهذه الكيفية محدودة ، فالمسؤولية يجب أن تكون بدورها محدودة ، ومع ذلك فإن القضية لم تفهم على هذا النحو عند أغلب الفرق الإسلامية التى توزع المسلمون عليها ،

أو اخذوا يتوزعون عليها من قبل أن ينتصف القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) إلى أن تبلور الخلاف ، كما يقول الدكتور أحمد كمال زكى ، فى فرقتين كبيرتين هما : الجبرية ، أى القائلون بالجبر ، والقدرية ، أى القائلون بالاختيار ، أما فرقة الأشاعرة فقد وقفت وسطا بين الجبرية والقدرية ، وكانت الظروف الاجتماعية فى عصرها قد هيأت لها كل فرص الظهور ، فمن ناحية كان العقل الإسلامى قد نما وتطور حتى راح ينكر ما لدى الجبريين من تخاذل واستكانة ، ومن ناحية أخرى كان سلطان المعتزلة الذى خلف القدرية منذ أيام واصل بن عطاء قد قضى عليه قضاء كاملا .

والواقع أن الفلسفة الإسلامية لم تنضج إلا بعد أن احتل الأشاعرة مكانة المعتزلة ، وحاولوا التوفيق بين الجبر والاختيار ، أو بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية ويكاد يجمع الرأى على أن الأشعرى ، وهو معتزل فى الأصل ، عاش فى نهاية القرن الثالث ، ساعد كثيرين من رجال الفلسفة فى بيان حد الحرية ، حتى لقد ذهب عدد من المستشرقين من أمثال ريتر ، وهاربر وكر ، وأرنست رينان ، إلى أن أغلب المتكلمين هم الذين أنشأوا الفلسفة العربية الحقيقية ، وأنه من العبث مجاوزة المعتزلة وغيرهم من فرق الكلام فى تحديد معالم الفلسفة الإسلامية !

ولا يخرج العقاد عن تراث الفكر الإسلامى الأصيل ، إلا بإحاطته بمذاهب الفكر الفلسفى فى العصر الحديث ، وذلك فى تقريره أن الحرية المخلوقة حرية صحيحة كما ينبغى أن تكون فى احتمال العقل المدرك المميز الذى يهتدى بإذن الله ، ولا يقال إن الحرية التى تخلق ليست بحرية ، لأن الحرية غير القيد سواء كانا مخلوقين أو مطبوعين .

ويستطرد العقاد فى بيان هذا المعنى فيقرر أن ليس فى العقل شىء يسمى حرية مطبوعة ، تعلو على الحرية المخلوقة بالانطلاق من جميع القيود ، لأن الانطلاق من جميع القيود غير معقول وغير موجود ، وإذا قضى العقل بهذا دون سواه ، فالعقل هو الذى يتصور إرادة الله وإرادة الإنسان على احتمال واحد دون سواه ، وعلى ذلك فإن حكم الإيمان هنا وحكم العقل متماثلان ، إذا كان كل ما عدا حرية الإيمان فرضا غير معقول ، وغير موجود !

واستخلاصا للنتائج من مقدماتها ، يذهب العقاد إلى أن العقل الذى يزيد عليه الإيمان هو العقل الذى خاطبه القرآن بالتكليف ، ولا يعرف عقل الإنسان تكليفا غير التكليف الذى بسطته نصوص القرآن ، فلا معنى للتكليف أصلا إن لم تكن فيه طاعة وحرية ، ولا معنى للحرية دون إرادة الله وإرادة الإنسان .

الإنسان والجماعة الإنسانية :

ولما كانت إرادة الله هى الموجدة للبشر أجمعين ، فقد ترتب على هذا أنه لا يفضل إنسان إنسانا بشرف مولده ، ولا بنوع عمله ، ولا بجاهه فى قومه ، فالإقرار بالمساواة الكاملة بين البشر باعتبارهم من خلق الله ، أمر من الأمور الأساسية فى الإسلام .

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [سورة الحجرات ، الآية ١٣] .

وليس فى الإسلام طبقات خاصة ، ولا جماعات ممتازة ، ولا أمم مختارة ، إذ أن البشر جميعا فى أصلهم أمة واحدة .

﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [سورة يونس ، الآية ١٩] .

ولكن هذا الاختلاف لا يرجع إلى عصبية فى الجنس ، أو الأسرة ، إذ لا فرق بين إنسان وإنسان :

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [سورة الحجرات ، الآية ١٠] .

والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الناس أن يصنفوا أنفسهم هى نوع استجابتهم لله ، هى قبول هدى الله أو الخروج عن طاعته ، وهو المبدأ الذى تتضمنه الأصول النظرية لشعائر الإسلام التى استهدفت أن يكون الناس جميعا سواسية أمام الله ، وفى الحديث النبوى الشريف: « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » .

ففى الصلاة يقف الأمير والسائل متجاورين يعبدان الله ، وفى الصوم يستشعر الناس جميعا ، غنيهم وفقيرهم على السواء ، خضوعهم لله ، ويدركون

قوة الجوع عندما يصيب الناس جميعا على هيئة واحدة ، وفى الحج يدخل المسلمون الحرم وقد ظهروا جميعا فى ثوب من قطعة واحدة ، هو ثوب الإحرام ، حتى يدركوا أنهم متساوون متحدون فى نظر الله . أما الزكاة فهى تؤكد عدم التعويل على المتاع المادى ، وإحساس المسلم بالمسؤولية تجاه سائر خلق الله .

ولقد عبر الشاعر التركى والمفكر الإسلامى « ضياكوك ألب » عن هذه المعانى تعبيرا شعريا جميلا وجليلا قال فيه : « إن القوم الذين يجاهد كل منهم فى سبيل غرضه وحده ، قد صاروا اليوم إخوة متحدى القلوب ، لقد ولت الأثرة ، وعم قلوبهم شعور جماعى » .

فعند هذا الشاعر المفكر أن الشخصية الإنسانية لا تصل إلى مرتبة السمو إلا حين تصبح حاملة « للوعى الجماعى » عندما تفقد نفسها بطريقة دينية ، وتفنى فى الوعى الأعم ، وعى المجتمع ، وهو يعرف الشخصية الإنسانية بأنها : « مجموع الأفكار والمشاعر الموجودة فى وعى المجتمع ، والمنعكسة على وعى الفرد » . وهذا معناه ، كما يقول الدكتور فضل الرحمن ، أن الفردية تعنى عدم وجود المثل العليا ، فهى أصل الجمود والتحجر والانحلال الأخلاق ، أما الجماعية وهى اندماج الأفراد فى وحدة كلية لها إدراك جماعى ، فهى المنبع الوحيد للمثل الإنسانية والتقدم الحضارى .

وإذا كان هذا المفكر الإسلامى قد صاغ جماعيته هذه تحت تأثير عالم الاجتماع الفرنسى اميل دوركايم ، فإن الأصل الروحى لهذه النظرية قائم فى الدين الإسلامى فى تأكيده على أخوة المؤمنين ، وتساويهم أمام الله .

﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء ، الآية ٩٢]

ومعنى هذا أن القرآن الكريم ، كما يقول العقاد ، قد وضع الإنسان ، علما ودينا ، فى موضعه الصحيح ، حين جعل تقسيمه الصحيح أنه « ابن ذكر وأنثى » وأنه ينتمى بشعوبه وقبائله إلى الأسرة البشرية التى لا تفاضل بين الإخوة فيها بغير العمل الصالح ، وبغير التقوى :

﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُم شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ ٱللهِ أَتْقَاكُم إِنَّ ٱللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [سورة الحجرات ، الآية ١٣] .

ويذهب العقاد إلى أن تعدد الشعوب والقبائل واختلاف اللغات والألوان ، من أقوى الأسباب لإحكام صلة التعارف بين أفراد الإنسانية ، وهذا هو حكم القرآن الكريم فى وحدة بنى الإنسان ، وفى تدعيم هذه الوحدة :

﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلعَالِمِينَ ﴾ [سورة الروم ، الآية ٢٢] .

وهذه الوحدة فى صلة الإنسان بالإنسان ، كما يقول العقاد ، مشدودة الأزر بالوحدة بين الناس كافة فى الصلة بالله ، ربهم ورب العالمين ، الذى يسوى بينهم ، ويدينهم بالرحمة والإنصاف ، ثم لا يقضى بينهم فيما اختلفوا فيه إلا بقسطاس العدل ، أيهم أحسن عملا وأقرب إلى التقوى واستباق الخيرات .

والله سبحانه وتعالى هو الحق الذى ينشىء للإنسانية حقوق المساواة بين أبنائها دينا وعلما وفلسفة وشريعة وإلهاما من الوحى الإلهى ، وتمحيصا من البديهة الإنسانية .

الإنسان فى « دار الإسلام » :

وفى العرف الإسلامى تصور آخر يتعلق بالفرد فى الجماعة ، ويمنح الناس وسيلة للترابط وإحساسا بالاتحاد لا يوجد ، كما يقول المستشرق هارولد . ب . سمث ، فى التصورات الغربية الحديثة للإنسان .

هذه الشخصية المتحدة يعمل على تكوينها التصور الخاص « بدار الإسلام » أى تآخى المؤمنين ، وليس هذا التصور مجرد تفكير نظرى ، إنه واقع غير محسوس يضفى على كل مسلم شعورا بالترابط الوجدانى مع كل مسلم آخر ، كما يهبه إحساسا بالأمن ، فهو ينتمى إلى كلٍّ يعلو على فروق اللون والطبقة الجنس ونظم الدولة ، إنه يستطيع أن يحس بأنه فى داره فى أرض شاسعة متناثرة من الساحل الأطلنطى لإفريقيا إلى قلب المحيط الهادى .

كل هذا يوجد ، أو هو قادر على أن يوجد روحا جماعية ووحدة بين شعوب العالم الإسلامى . وهى وحدة لها ، كما يقول المؤرخ الشهير ارنولد توينبى ، أهميتها البالغة فى حركة التاريخ ، والذى يذكره التاريخ هو أن هذه الأخوة تظهر أقوى ما تظهر عندما يتهدد العالم الإسلامى أو أى جزء من أجزائه ، مصدر غير إسلامى ، وإن أهملت أو أغفلت حين لا يتهدد الجماعة الإسلامية خطر خطير من الخارج ، ومع ذلك فإن هذه الرابطة قوة حقيقية ، قادرة على أن تصبح عاملا فعالا ومؤثرا فى العالم الإسلامى كله .

وعلى ذلك فإذا كان عصرنا هو عصر العلاقات العالمية ، الذى لا يتطلب « مواطنا » أصح وأصلح من الإنسان الذى يوقن بالأسرة الإنسانية ، فعند العقاد أن هذا العصر لا تسعده عقيدة أخرى أصح له وأصلح من عقيدة القرآن الكريم .

وإذا كان عصرنا هو عصر الوحدة الإنسانية من إيمان برب واحد للعالمين ، وينبوة تختم النبوات ، فإن القرآن الكريم يعى ، كما يقول العقاد ، إنسانه الذى ليس من إنسان أصح منه وأصلح لهذا العصر .

ولكن ما العالم الإنسانى ، وما الإنسانية الواحدة ؟

عند العقاد أن العالم الإنسانى كلمة غير مفهومة عند من يدين برب غير رب العالمين ، وأن قيم الأخلاق تصبح بلا قيمة ولا معنى حين تنقطع الأسباب بين الحسنات والسيئات وبين الثواب والعقاب ، وأن الإنسانية الجامعة شىء لا وجود له قبل أن يوجد الإنسان المسؤول ، أو قبل أن تتحقق مسؤولية الإنسان .

وعلى ذلك ، « فالإنسانية الواحدة » إنما توجد ، حينما يتساوى الإنسان والإنسان أمام الإله الواحد الأحد ، رب الناس ورب العالمين أجمعين ، أفضلهم عنده أتقاهم وأسبقهم إلى الخيرات .

★ ★ ★

فلسفة الجمال عند العقاد
« الجمال هو الحرية »

إذا كان العقاد لم تساعده الظروف فى إقامة مذهب فلسفى ، كما رأينا فى فصل سابق ، فإن من المستطاع الوقوف على عناصر هذا المذهب فى كتبه وكتاباته ، وإذا كان تجنيا على الرجل أن نضع آراءه فى صورة تركيبية لمذهب فلسفى ، فلا أقل من أن نحاول تأويل فكره تأويلا فلسفيا .

الذاتية والحرية :

وربما كان رأى العقاد فى فلسفة الفن أو مبحث الجمال فى مكان الصدارة من هذه الآراء ، وهو الرأى الذى ربط بين الجمال والحرية ، فذهب إلى أن الجمال هو الحرية ، وأن الشىء جميل بمقدار ما هو حر ، وعلى ذلك فالحرية هى معيار الجمال فى أبعاد العمل الفنى الثلاثة : العمل الفنى فى ذاته ، والعمل الفنى فى علاقته بالفنان ، والعمل الفنى فى علاقته بالمتذوق .. قارئا كان أو سامعا أو مشاهدا .

على أننا لن نستطيع أن نفهم فلسفة الجمال عند العقاد إلا إذا رجعنا إلى الإطار العام لفلسفته وعرفنا الحدس الفلسفى الذى يبدأ منه ويعود إليه ، والذى هو الركيزة المحورية فى تفكيره الفلسفى : الذاتية والحرية .. هاتان هما القيمتان الأساسيتان فى فلسفة العقاد . فالذاتية هى جوهر الكائن وليست مجرد مظهر معين لبنية الجسم ، وهى تترك طابعها على كل جزء فى هذا الكل رغم بقائه غير قابل للتجزؤ ، كما أنها تتخلل وجود الكائن كله بحيث تجعل منه واقعة منفردة فى تاريخ العالم . فكل من الكائنات له خصائصه الفذة ومميزاته الفريدة التى تجعل منه واحدا لا يشاركه شريك آخر فى واحديته ، وفردا لا يشبهه شبيه آخر فى فرديته . وعكس ذلك يوقعنا فى تناقض .. فالواحد إذا لم يكن فى تغاير يتميز به عن غيره لم يعد واحدا بالمعنى الصحيح ولا بأى معنى من المعانى .

تلك هى الحياة ، حياة الأحياء والأشياء ، لا حى فيها يتكرر ولا شيئان فيها يتماثلان تماثلا تاما ، فإذا ما وصلنا إلى « الله » كان هو « الذات » التى لا تشبهها ذات أخرى على الإطلاق .

ولكن ما علاقة الذاتية بالحرية ؟

الحرية عند العقاد تتمثل فى مقدار من التكاليف والمسئوليات والواجبات وقدرة الإنسان على أداء هذا كله بما يحقق شخصيته ، ويؤكد ذاتيته المتميزة والمتفردة عن غيرها من الشخصيات والذوات ، وإذا كان هذا هو مفهوم الحرية عند بعض الفلاسفة الوجوديين ، فالعقاد وجودى « إذا كان معنى الوجودية إنصاف الضمير الفردى وتقديس الإنسان المستقل بفكره وخلقه ، وعندنا أن الجماعة المثلى هى الجماعة التى تهيىء للفرد غاية ما يستطاع من الكرامة والاستقلال ، وأنها إذا توقف وجودها على فناء الفرد ومحو استقلاله جماعة جديرة بالفناء » .

وهل الإنسان حر بهذا المعنى ؟

لاشك أنه حر ، وحر بأكمل معنى من معانى الحرية ، بل إن التاريخ كله على حد قول الفيلسوف الألمانى هيجل ليس إلا تطور الشعور بالحرية ، وإن دراسة الإنسان فى تاريخه الطويل لتشير إلى اطراد هذا التطور .. حتى تنتهى إلى أن اطراد تقرير الذات الفردية دليل واضح على اطراد الشعور بالحرية ، وما دام الإنسان يزيد على جميع الكائنات فى تفرده بذاتيته ، فهو بالتالى يزيد عليها فى شعوره بحريته حتى تصل إلى ذات الله التى لا تشبهها ذات أخرى ، فإذا هى أكثر الذوات حرية على الاطلاق .

الحرية والفنان :

غير أننا فى الطريق من ذات الإنسان إلى ذات الله ، نلتقى بذات أخرى هى ذات الفنان ، فالفنان أكثر من الإنسان العادى تفردا فى ذاتيته وبالتالى فهو أكثر شعورا بحريته . ولكنه لا يزال دون الله ذاتية وحرية ، إذن فأين مكانته على وجه التحقيق ؟

عند العقاد أن كل فرد من الأفراد لابد له من أن يعبر عن ذاته بطريقة أو بأخرى وبدرجة تكثر أو تقل ، ذلك لأن تقرير الذات الفردية لا يكون إلا بالتعبير عنها ، وإنما يتفاوت الناس فى تقرير ذواتهم بمقدار ما يتفاوتون فى حرية التعبير عن هذه الذوات . وهنا يربط العقاد بين الحرية وبين العمل ، لأن العمل

هو سبيل الإنسان إلى التعبير عن حريته وبالتالى فهو سبيله إلى تحقيق ذاته وإثبات شخصيته ، فالعمل حركة وحياة أما البطالة فهى سكون وموات ، وعلى ذلك فإذا كان العمل دليلا على شخصية العامل فهو فيه حر وإن لم يكن كذلك فهو غير حر .. على أى معنى من معانى الحرية ميتافيزيقيا كان أو أخلاقيا .

إن الموظف الذى يسود صفحات وصفحات من سجلات الحكومة على نظام معين وبأسلوب لا يعدوه . لا يمكن أن يكون حرا فى هذه الكتابة لأن ما يكتبه لا يدل على شخصيته ، أما الفنان الذى يدل أسلوبه فى التفكير والشعور والتعبير على شخصيته فذلك هو الحر ، لأن عمله صدى نفسه وشخصيته المتكاملة من فكر وشعور وتعبير ، ولأن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها وينبثق من كل أعمال الذات . ولعل هذا أيضا هو ما قصد إليه الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون بقوله : « إننا أحرار حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجيء معبرة عنها ، ويكون بينها وبين شخصيتنا من التماثل ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفنى » .

ولذلك كانت أروع اللحظات التى يحقق فيها الإنسان ذاته ، هى اللحظات التى يشارك فيها الروح الإنسانى العظيم فى الخلق ، وتتفاوت هذه الروعة بتفاوت درجات الخلق هذه ، فقد يصل فيها الإنسان المبدع حدًّا من الإبداع يقرب فيه من ذلك الروح الخالد ، وهذا هو السبب الذى من أجله دافع العقاد عن كرامة الأدب ، وثار فى وجه الدهماء .. أولئك الذين يريدون للفنان أن يكون بوقا من أبواق الدعاية ، أو أداة من أدوات التسلية . ونسوا أن الفنان إنما خلق ليكون رسولا من رسل الوعى الإنسانى ، ورائدا من رواد القيم الروحية .. فهو أكثر الناس حرصا على تأكيد ذاته ، وأكثرهم استجابة لنداء الحرية ، وأكثرهم احتكاكا بالجهد الخلاق الذى يكمن من وراء الحياة ، وهذا الجهد هو من الله إن لم يكن هو الله ذاته . وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله :

الشعر من نفس الرحمان مقتبس
والشاعر الفذ بين الناس رحمان

وهكذا وضع العقاد الفنان فى مرحلة وسطى بين الإنسان والله ، بل جعله أقرب إلى الثانى منه إلى الأول ، لأن هناك فارقا كبيرا بين الإنسان الذى يقف موقفا سلبيا يأخذ فيه ولا يعطى ، وبين الفنان الذى يقف موقفا إيجابيا ينقل فيه الحياة من أحداث جارية عابرة إلى معان خالدة ، فيكون خلاقا مبدعا للقيم والمعايير » .

ولكن ما هو الفرق بين الخلق الإنسانى والخلق الإلٓهى ! أو كيف يكون الفنان والله كلاهما خلاقا !

هنا يعود بنا العقاد إلى أفلاطون لنستعير منه التشبيه الذى استعان به فى تصوير العلاقة بين الزمان والأبد ، على أساس أن الزمان محاكاة الأبد ، وأنه وسيلة البشر الفانين فى تصور دوام الله .. فأفلاطون يقول : إن الإلٓه السرمدى شاءت له نعمته أن يتفضل على المخلوقات بنوع من البقاء يناسبها ، لأنه هو الباق الذى لا يزول ، وليس من المعقول أن يخلع عليها نعمة البقاء الأبدى ، لأن بقاء الأبد لا يخلع ولا ينتقل من خالق إلى مخلوق . فوهب لها بقاء الزمان تحاكى به بقاء الله .

وعلى هذا النحو يقول العقاد :

« إن الخالق السرمدى جلت قدرته قد شاءت له نعمته أن يتفضل على العباد بنوع من قدرة الخلق تناسبها ، وتدخل فى مستطاعها ، فوهب لها الفن ، تخلق به بدائعها ، وتصور به آمالها . فهو غاية ما تسمو إليه من خلق وإبداع ، وهو قبس فى الإنسان من قدرة الله » .

الحرية والمتذوق :

وكما أن الحرية هى وسيلتنا فى قياس الفنان وتحديد مكانه بين غيره من الفنانين وبين غيره من أفراد الإنسان بل ومن الله نفسه ، فالحرية أيضا هى وسيلتنا فى قياس الإنسان المطبوع على تذوق الفنون الجميلة والإنسان الذى لا يعنيه من أمرها شيء ، بل وفى قياس الأمم التى ترعى الفنون والأمم التى تفضل عليها الخبز والطعام .

فعند العقاد أن حب الإنسان للحرية إنما يقاس بحبه للجمال ، وأن نصيبه منها إنما يقاس بمدى تذوقه للفنون الجميلة ، فالإنسان .. كل إنسان .. مضطر

إلى القيام بأعمال كثيرة لأنها إما أن تكون مطلبا من مطالب العيش أو ضرورة من ضرورات الحياة .. فهو يأكل الطعام حين يجوع ، ويشرب الماء حين يعطش ، ويرتدى الثياب حين يحس بنسمة البرد ، وينام حين يشعر بالتعب والإنهاك . وهو فى قيامه بهذه الأعمال مضطر لا اختيار له فى أدائها أو عدم أدائها ، لأنه لابد له من أن يؤديها رضى أو لم يرض » وهذه عيشة لا يكون فيها الإنسان إلا عبدا للطبيعة مكتوفا موثقا لا يمد يده ولا يرخيها إلا مجذوبة بالقيد فى حالة المد والإرخاء » .

وتلك هى الحياة فى أدنى مستوياتها ، لأنه المستوى البيولوجى الذى يجعل الإنسان أسير الضرورة لا يمتاز عن غيره من أفراد الإنسان ولا يتميز عن غيره من أنواع الحيوان : « ولكنه إذا كان لا بد لنا من وصف بعض حالاته بالحرية والطلاقة فتلك الحال لا تكون فى أمر من الأمور أظهر منها فى ميوله الفنية ورغباته التى لا دخل للنفع فيها . ولن نرى الإنسان أكمل حرية ولا أطلق إرادة مما نراه فى موقف التمييز بين شيئين جميلين كلاهما غير ضرورى لجسده ، وإن يكن محببا إلى نفسه » .

وهنا يتفق فيلسوفنا مع كثير من الفلاسفة الغربيين فى توجيه الاستاطيقا إلى دراسة الجمال من حيث التذوق سواء أكان الجمال فى الفن أو فى الطبيعة .. أعنى سواء أكان الجميل من صنع الطبيعة أو من إبداع الفنان ، ولكن إذا كان فيلسوف مثل سانتيانا يقف عند جعل « الإحساس بالجمال » هو شرط اللذة الجمالية أو الرضا الاستاطيقى ، وكان ناقد مثل رتشارد يذهب فى كتابه « أسس علم الجمال » إلى أن الجمال هو عبارة عن تجربة شعورية يمر بها المشاهد أو المستمع أو القارىء ، فإن العقاد فيلسوف العقل والحرية يعلو على كلا التفسيريـن .. الحسى والسيكولوجى ، ويتخذ من « التمييز » شرطا لقياس اللذة الجمالية . فالتمييز فعل من أفعال العقل والإدراك وليس انفعالا من انفعالات الإحساس والوجدان ، وعلى ذلك فهو أكثر انفعالا عن التعلق والهوى ، وبالتالى أكثر تعبيرا عن الحرية . يقول العقاد :

« ثم ينبغى أن نفرق أبعد التفريق بين تمييز الجمال والتعلق بالشىء الجميل . فإن التعلق من الهوى ! والهوى ضرب من الضرورة القاهرة ، أما التمييز فلا ضرورة فيه أو هو أبعد ما يكون عن عسف الضرورة وجبروتها ، فلا حرية

إذن للإنسان أرق وأكمل من حرية التمييز بين محاسن الأشياء ، ولا حرية لأمة ليس لها نصيب من الفن الجميل » .

وهنا ينتقل بنا العقاد من الحرية لدى الفرد إلى الحرية لدى الأمة على أساس تقدير الجمال وحب الفنون الجميلة . فعند العقاد أن حب الأمم للحرية يقاس بحبها للفنون الجميلة ولا يقاس بما ينشأ فيها من صناعات ولا بما يقوم فيها من منشآت ولا بما يتوفر لديها من خبز وطعام ، فهذا كلها مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مجبرة ، وضرورة من ضرورات الحياة تدفع إليه وهى مضطرة ، فالأمم .. كل الأمم .. تحرث الأرض وترفع الماء وتحفر المناجم وتقيم القناطر وتتقدم ما وسعها التقدم فى علوم الزراعة والهندسة والاقتصاد وغيرها من العلوم النفعية التى لا حيلة لها فى رفضها ولا قدرة لها فى الإعراض عنها لأنها من مستلزمات العيش والحياة ، ولكن هذه المستلزمات إن دلت على شيء فإنما تدل على غلبة الضرورة وتحكم الحاجة ، ووقوف الأمة عند هذا المستوى ، إنما يجعلها أمة قاصرة فى وسائل التعبير عن الذات ، فقيرة فى ملكات الوحى والإبداع ، تؤثر البلادة على الحركة ، والخمول على النشاط ، والمادة على الروح ، والضرورة على الحرية « وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ فى التفضيل بين شيء جميل وشيء أجمل منه ، وتتوق إلى التمييز بين مطالب محبوب ومطلب أحب وأوقع فى القلب وأدنى إلى إرضاء الذوق وإعجاب الحس . ولا يكون لك منها إلا حين تحب الجمال منظورا أو مسموعا وجائلا فى النفس وممثلا فى ظواهر الأشياء ، وذلك الذى عنيناه بحب الفنون الجميلة » .

وعلى هذا الأساس يمضى العقاد فى بيان أن حرية الأمة إنما يستدل عليها بما ابتكرته هذه الأمة فى ميدان الفنون الجميلة أكثر مما يستدل عليها فى غير ذلك من الميادين .

وعلى ذلك فإذا أنت أردت أن تتعرف على حرية أمة من الأمم ، فما عليك إلا أن تسأل عن نصيبها من الشعر خاصة ومن وسائل الإعراب الأخرى عن ذوات النفوس ؛ أهى شاعرة بالفطرة ، أم شاعرة بالمحاكاة ؟ وهل شعرها من شعر العبقرية والطبع العميق أم هو شعر الحس والألفاظ والأصداء ؟ وهنا يتخذ

العقاد من إصلاح الأدب فى الأمة أداة لإصلاح الحياة فى هذه الأمة ، فيقول :

« إن إصلاح أدب أمة هو إصلاح لحياتها ومعيشتها وإن تغيير مقاييسها الفنية هو تغيير لكل ما فيها من مقاييس الفطرة والإدراك والشعور » .

تماما كما اتخذ من الدعوة إلى الفنون الجميلة أساسا للدعوة إلى الحرية ..

« إذ الحق الذى لا مراء فيه أنه لا حرية حيث لا يحب الجمال ولا أنفه من الاستعباد حيث يطبع الإنسان على أن لا يطلب من الأشياء إلا ما يضطر إلى طلبه » .

وهكذا نرى أنه ليس صحيحا ما ذهب إليه توفيق الحكيم فى مسرحيته « الطعام لكل فم » حين قال إن « الطعام هو الحرية » وإنما الصحيح هو ما ذهب إليه العقاد حين قال إن « الجمال هو الحرية » .

الحرية والشىء الجميل :

وكما ربط العقاد بين الحرية والفنان ثم عاد فربط بين الحرية وبين المتذوق .. فردا كان أو أمة ، نراه يعود فيربط بين الحرية وبين الجمال سواء أكان الجمال فى الفن أو فى الطبيعة ، أو بين الحرية وبين الشىء الجميل سواء الجميل من صنع الطبيعة أو من إبداع الفنان .

فعند العقاد أن الشىء جميل بمقدار ما هو حر من القيود التى تعوقه عن الحركة والتى تعطل فيه وظيفة الحياة ، فالماء الجارى أجمل من الماء الراكد لأنه أكثر منه حركة وحرية ، والوردة التى تجرى فيها الحياة أجمل من الوردة المصنوعة من الورق والتى لا حركة فيها ولا حياة ، والملمس الجميل هو الملمس الناعم الذى تنساب من عليه اليد فلا تمس ما يعوقها عن الحركة حين تلمسه أو تتحسسه ، والصوت الجميل هو الصوت (السالك الذى لا ينحاش) والذى يصفونه بأنه الصوت الحر لأنه صادر من حنجرة صافية ليس هناك ما يعوقها عن الحركة والانطلاق .

وبنفس مقياس الحرية الذى يقيس العقاد به الجمال فى الماديات أو الأشياء المادية ، يقيس العقاد الجمال فى الجسد الإنسانى .. « فكلما كانت وظائف الحياة

ظاهرة غير معتاقة فى حركتها كانت الأعضاء صحيحة حسنة الأداء ، وكان عمل الحياة بها سهلا وحريتها فيها أكمل . وكلما كان العضو مسهلا لعمل الحياة كان مؤديا لغرضه موضوعا فى موضعه وكان مبرءا من النقص والعيب فهو العضو الذى يجاوب مطالب الحياة ، ويحقق لها حريتها ، وهو العضو الجميل » .

وعلى ذلك فليس الجسم الجميل إلا الجسم الحر ، وليس الجسم الحر إلا الجسم الرشيق ، لأن الرشاقة ما هى إلا خفة الحركة ، وخفة الحركة ما هى إلا الدليل على أن وظائف الحياة حرة فى جسد الفتاة الجميلة .. فهى تروح وتجىء وتمشى وتختال بلا تكلف ولا معاناة ، وهى تعلم بفطرتها أو بغريزتها أن ما تمتاز به من صفة الرشاقة فى الحركة والخفة فى الدم أغلى من أية صفة أخرى من صفات الملاحة ولا أقول من صفات الجمال » .

ومن هنا أدرك العقاد بقوة ملاحظته أن الأمم المستعبدة أو الرازحة تحت وطأة الاستعمار إنما تفضل الأجسام الغليظة المترهلة على الأجسام الممشوقة المستوية لأن الحياة فيها مرهقة ، كما أنها أميل إلى البطء أو التراخى لأن الحياة فيها بطيئة متراخية ، ولأن الرشاقة فيها أو الحرية شىء عزيز المنال . كما أدرك أيضا أن صاحب الجمال يكون أكثر وأكثر فى سن الشباب لأن الشباب هو سن اللعب والانطلاق ، سن الاندفاع والمغامرة ، سن الحب والخيال أو هو باختصار سن الحركة والحرية ، ففيه تقل أمراض الجسم وفيه تكتمل وظائف الحياة بعكس ما يلى ذلك من أدوار العمر حيث تكثر عوائق الجسد ويغلب الضعف والفتور ، وتقف الحياة أو تتقهقر فلا يبقى من الحب إلا متعة الحس ولا يبقى من الحياة إلا ضرورات العيش ولايبقى من الأمل إلا الراحة والاستسلام .

وهذا الذى قلناه فى جمال الجسد الإنسانى وفى جمال المادة أو الماديات يقال مثله أيضا فى جمال المعنى أو جمال المعنويات .. فيمكننا أن نصف الفكر الجميل بأنه « الفكر الحر الذى لا ترين عليه الجهالة ولا تغله الخرافات ولا يصده عن أن يصل إلى وجهته صادٌّ من العجز والوناء » .. كما يمكننا أن نصف الفنون الجميلة بأنها « الفنون التى تشيع فينا حاسة الحرية وتتخطى بنا حدود الضرورة والحاجة » ..

وأخيرا يمكننا أن نقول مع العقاد أنه « حتى الأخلاق ما من جميل فيها إلا كان جماله على قدر ما فيه من غلبة على الهوى وترفع عن الضرورة وقوة على تصريف أعمال النفس فى دائرة الحرية والاختيار » ..

الشعر أسمى الفنون :

هذا الحدس الاستاطيقى الذى أدار العقاد عليه فلسفته فى الجمال وتناول به أبعاد العمل الفنى الثلاثة .. هو نفسه الحدس الذى تناول به قضايا الفن تناولا فيه من حدة الذهن وهارمونية الإحساس ما يجعله واحدا من أصحاب الآراء الخطيرة فى الفن وفيلسوفا من فلاسفة الجمال فى العصر الحاضر ، فمن خلال هذه المقولة الجمالية الشديدة الخصوبة والثراء والتى تذهب إلى أن « الجمال هو الحرية » استطاع العقاد أن يعالج مشكلة قواعد الفن ومشكلة وظيفة الفن ومشكلة الفن فى علاقته بالمنفعة والفن فى علاقته بالأخلاق ، فضلا عن ترتيب الفنون من حيث السمو والارتقاء .

فالعقاد لما استقامت له الحرية مقياساً للجمال .. فى ذاته وفى علاقته بالتذوق والإبداع ، استقامت له الحرية مقياسا للفنون الجميلة .. من حيث تقييمها وإيثار بعضها على البعض الآخر .. وفى هذا يقول : « على أن للفنون الجميلة أيضا مقياسا من الحرية لا يضل فيه القياس ، فلك أن تقول إنها كلما ازداد نصيبها من الحرية سمت طبقتها فى الجمال والنفاسة ، وأنها كلما قل نصيبها منها ابتعدت من طبيعة الفن الجميل واقتربت من الصناعات النفعية والمشاغل الضرورية » .

من هنا كان التقليد فى الفن شيئا غير مرغوب ولا مستحب فى رأى العقاد لأنه من العبودية وليس من الحرية ، وكان الاكتفاء بالنقل عن الطبيعة أقل مراتب الفن لأنه فى رأى العقاد أيضا من عمل الآلات الجامدة وليس من عمل النفوس الحية الشاعرة . ومن هنا وضع العقاد التصوير الرمزى فى المرتبة العليا بين فنون التصوير لوفرة نصيبه من حرية التعبير عن النفس ، كما وضع الشعر فى المرتبة الأعلى بين كل الفنون لوفرة نصيبه من القيود وبالتالى من الحرية ، ولوفرة تعبيره عن الآمال ، والآمال هى أظهر مظاهر الحرية الإنسانية .

وهذا هو السبب الذى من أجله ذهب العقاد كما أسلفنا إلى أننا إذا أردنا أن نتعرف على حرية أمة من الأمم فما علينا إلا أن نسأل عن نصيبها من الشعر خاصة ومن وسائل الإعراب الأخرى عن ذوات النفوس ، أهى شاعرة بالفطرة أم شاعرة بالمحاكاة ؟ وهل شعرها من شعر العبقرية والطبع العميق أم هو شعر الحس والألفاظ والأصداء ؟

وهذا أيضا هو السبب الذى من أجله نظر العقاد إلى شكسبير على أنه صورة النفس الانجليزية ، وإلى جوته على أنه صورة النفس الألمانية، وإلى فروست على أنه صورة النفس الأمريكية ، وإلى المتنبى على أنه صورة النفس العربية وإلى نفسه على أنه صورة النفس المصرية .

وحقا كان العقاد صورة النفس المصرية ، وحقا كان يعتبر نفسه شاعرا قبل أى شىء آخر ، وحقا إذا أنت سألت عن العقاد الشاعر فإنما تسأل عن مصر الشاعرة .

وعقادنا إذ ينظر للشعر على أنه أسمى الفنون ، إنما يلتقى فى هذه النظرة التقويمية بفيلسوفين آخرين ينظران أيضا للشعر على أنه أسمى الفنون وإن اختلفوا جميعا فى زاوية النظر كل حسب الإطار العام لفلسفته أو حسب الحدس الجمالى الذى صدر عنه .

أحد هذين الفيلسوفين هو أرسطو الذى اتخذ من نظرية المحاكاة أساسا لفلسفة الجمال ومعيارا لترتيب الفنون ، فذهب إلى أن الفنان لا ينقل الواقع كما هو وإنما يحاكى الواقع كما ينبغى أن يكون ، لأن المشاهدات الجزئية ما هى إلا وسيلة للوصول إلى الحقيقة الكلية العامة ، وعلى ذلك فالشعر فى رأى أرسطو أعلى مرتبة من علم التاريخ ، لأنه يصور الحقائق الكلية ولا يكتفى بذكر الوقائع الجزئية والأحداث الملموسة .

والآخر هو هيجل ذلك الفيلسوف المثالى الذى اتخذ من (المطلق) أساسا لفلسفته كلها ، ونظر إلى الفن على أنه وسيلة لمعرفة الفكرة المطلقة أو الحقيقة الإلهية . وهيجل إذ يقرن الفلسفة بالحقيقة على نحو يجعل الحقيقة هى الفكرة

المطلقة كما تتجلى للعقل، يقرن أيضا الفن بالجمال على نحو يجعل الجمال هو الفكرة المطلقة كما تتجلى للحس . وعلى ذلك يكون الابتعاد عن المادة والاقتراب من المطلق هو الأساس فى ترتيب الفنون ، ويكون الشعر أعلى مرتبة من الموسيقا لانفصاله عن الآلات وابتعاده عن المدرك الحسى .

أما العقاد فقد اتخذ من الحرية كما أسلفنا أساسا لترتيب الفنون ، وانتهى إلى أن الشعر أسماها وأرقاها لأن الشاعر أكثر من غيره حرية فى التعبير عن الذات ولأن الشعر أكثر الفنون قيودا ، وبالتالى أكثرها حرية .. فعند العقاد أنه كلما زادت القيود ، اتسع الميدان لاختبار الحرية ، لأنه بغير القيود لا تكون هناك حرية .

ولكن .. ما هى قيود الحرية ؟ أو ما هى قيود الفن ؟

قيود الفن قواعد :

والحق أن هذه بديهة كان من التوفيق أن تنبه لها العقاد واتخذها ركنا من أركان نظريته فى الفن ، فعند الأستاذ أنه بغير قيود لا تكون هناك حرية ، وبغير ضرورة لا يكون هناك إنسان حر .. ومعنى هذا أنه لا بد من قيام العقبات فى وجه الإنسان .. كل إنسان .. لأن العقبات هى بالاصطلاح الفلسفى النتيجة الطبيعية لاتصال الأنا بالآخر أو لاحتكاك الذات بالموضوع . ومن هنا كان لابد للحرية من أن تصطدم بالعائق حتى تتحول إلى قيمة ، وحتى لا يكفى أن يهتف الناس باسم الحرية بل أن يعملوا على التحرر بالفعل .. لأن التحرر هو الجهاد فى سبيل الحرية ، فلئن كانت (الحرية) شيئا كتب علينا أن نحياه كما يقول سارتر ، (فالتحرر) شيء لابد لنا من أن نعمل على إحرازه كما يقول العقاد .

أو كما قال : « إن قيود الضرورة هى مسبار ما فى النفوس من جوهر الحرية الصحيحة كما أن القيود التى تثقل بها أعضاء البهلوان الماهر هى مسبار مهارته وقدرته على الخطران والوثب واللعب » .

ولكن ما الوسيلة التى تفهم بها هذه الحقيقة ؟

الوسيلة عند العقاد هى الفن الجميل أو الملكة التى يدرك بها الفن الجميل . وهو يضرب لنا مثلا ببيت الشعر وتصرف الشاعر فيه ، وكيف أن بيت الشعر مثل حق لما ينبغى أن تكون عليه الحياة بين قوانين الضرورة وحرية الجمال ، فهو قيود شتى من وزن وقافية واطراد وانسجام ، ولكن الشاعر يعبر عن طلاقة نفس لا حد لها حين يخطر بين كل هذه السدود خطرة اللعب ، ويطفر من فوقها طفرة النشاط ، ويطير بالخيال فى عالم لا قائمة فيه للعقبات والعراقيل .

وهكذا فلتكن الحياة ، وعلى هذا المعنى فلنفهم ضروراتها وقوانيها .. « فما الضرورات والقوانين إلا القالب الذى تحصر فيه الحياة عند صبها وصياغتها ليكون لها حيّز محدود فى هذا الوجود ولتسلم من العدم المطلق الذى تصير بها الفوضى إليه .. وإلا فتصور عالما لا موانع فيه ولا أثقال ثم انظر ماذا لعله يكون ؟ .. إنه لا يكون إلا فضاء بغير فاصل أو هيولى بغير تكوين » .

وهكذا فليكن الفن ، وعلى هذا المعنى فلتفهم ضروراته وقوانينه .. فكلما زاد نصيب الفنان من القيود زاد نصيبه من الحرية ، كما أن الإنسان كلما زاد نصيبه من الواجبات زاد نصيبه من الحقوق .

فالرجل الذى يحفظ توازنه وهو على رجلين اثنين ، أكثر نصيبا من القيود من الطفل الذى يحبو على أربعة أطراف ، ولكنه أكثر نصيبا من الحرية .. لأن الذى يسير على رجلين اثنين أقدر على السير على أربعة أطراف .

والرجل الذى يسير على حبل مرتفع عن الأرض ، أكثر نصيباً من القيود من الرجل الذى يسير على الأرض فحسب ، ولكنه أكثر نصيباً من الحرية ... لأن الذى يسير على الحبل أقدر على السير على الأرض .

وبافلوفا التى ترقص الباليه على أطراف أصابعها لساعات طويلة ، أكثر نصيبا من القيود وبالتالى من الحرية من التى لا تجيد إلا الرقص البلدى .

وباجانينى الذى يعزف على وتر واحد فى آلة الكمان أعقد الألحان الموسيقية أكثر نصيبا من القيود ومن الحرية من الذى يعزف هذه المقطوعات نفسها على

أوتار الكمال بأكملها ، وهما معا أكثر نصيبا من القيود والحرية مم لا يعرف العزف على الإطلاق .

وإن الكاتب الذى يكتب نثره أو حواره ملتزما قواعد اللغة العربية الفصحى لأكثر نصيبا من القيود ومن الحرية معا من الكاتب الذى يكتب باللغة العامية ولهذا كان العقاد يفضل نجيب محفوظ على غيره من كتاب الرواية ، ويفضل توفيق الحكيم على غيره من كتاب المسرح .

وإن الشاعر الذى ينظم شعره ملتزماً الوزن والقافية لهو بالمقياس الذى أوضحناه الشاعر الحر على الحقيقة ، أو الشاعر الأكثر نصيبا من الحرية من الذى يرسل شعره بلا وزن ولا قافية . ومن هنا نرى أن هجوم العقاد على « الشعر الجديد » لم يكن يصدر عن خلفية تراثية فحسب بل وعن نتيجة فلسفية أو جمالية .

المهم الآن أن نعرف أن قيود الحرية هى قوانينها التى بدونها تصير إلى الفوضى ، وأن قيود الفن هى قواعده التى بدونها يصير إلى التهريج أو الكلام الفارغ .. ولذلك كان علينا أن نجعل من القانون حرية ومن القيود حلية ومن الواجب شوقا وفرحا ومن العبث لعبا له نظام . فهذا كما يقول العقاد : « هو المثل الأعلى فى الحياة ، وهذا هو لب لباب فنها الإلهى الذى يلتقى فيه – كما يلتقى فى فنوننا – قيد الوزن وفرح اللعب ، ويتعانق على يديه الخيال الشارد والقافية المحبوسة . وتلك هى سنة الله فى خلق هذا الكون الذى جعلت قوانينه مهرا لحريته وسببا للشعور به ، فقام على هذا النظام وسطا بين العدمين عدم الفوضى وعدم الجور الأعمى » .

وهذا هو ما عبرت عنه الآنسة مى تعبيرا رائعا قالت فيه :

« قضبان النوافذ فى الحصن تنقلب أوتار قيثارة لمن يعرف أن ينبت فى الجماد حياة » .

الفن والمنفعة :

وكما جعل العقاد من الجمال شرطا للحرية « فلا حرية لأمة ليس لها نصيب من الفن الجميل ، فهو كذلك يجعل من الملكة الفنية عاملا من عوامل الترقى

فى العلوم والصناعات .. وبذلك يقضى على الظن الشائع بين كثير من الناس ، وبين كثير من أصحاب العلوم غير النظرية .. أولئك الذين ينظرون إلى الفنون الجميلة على أنها أعمال عقيمة لا نفع فيها ولا فائدة ، أوعلى أنها أعمال إن اتفقت مع العصور السابقة .. عصور العاطفة والخيال ، فإنها لا تتفق مع العصر الحديث .. عصر العلوم والصناعات .. » وما نشأ هذا الظن إلا من جهل بمصادر الأعمال ودوافع الحركة فى النفوس . أما الذى تثبته المشاهدة وتؤيده الخبرة فهو أن العامل لا يجود عمله ولا يحذق فى صناعته إلا بقدر ما عنده من براعة الحس والتصور التى هى جزء من براعة الفن الجميل » .

ومن الأمثلة الكثيرة التى يقرّبها العقاد لبيان فضل الفن على العلوم ، فصل عن « التلون الواق فى الحيوانات » كان قد قرأه للعالم الانجليزى « راى لاكستر » فوجده فى نهاية هذا الفصل يشكر للرسام الأمريكى « ابوت ثاير » فضله على علماء التاريخ الطبيعى لما نبّههم إليه من طبائع التلوين والتظليل والتوافق بين الألوان فى بعض الطيور ، فيسأل العقاد : « وكم من دقائق فى الصناعات النافعة كانت تبرز للمخترعين لو طبعوا على دقة الحس التى طبع عليها رجال الفنون » وينتهى إلى أنه لا صناعة ولا تجارة ولا زراعة ، ولا علم ولا عمل من أعمال الحياة يمكن أن يتم على الوجه الأمثل فى يد صانع لا ذوق فى سليقته للجمال ، ولا قدرة له على تناول الأشياء كما تتناولها يد الفنان » .

لكن هل يفهم من هذا أن العقاد ممن يقولون بالفن الهادف أو ممن يضعون الفن فى خدمة الحياة ؟

هنا يطالعنا فيلسوف الحرية الذى لا يقبل من المعانى والأشياء إلا ما فيه تأكيد للفعل الإرادى الحر .. فلو أن الحرية تعارضت مع الحاجة والاضطرار لقدم العقاد الحرية على كل شىء فى الحياة ، بل وعلى الحياة نفسها ، لأن الحياة حينئذ لا تكون إلا قيودا وأغلالا .. وفرق بين القيود التى هى قواعد وقوانين والقيود التى هى أغلال وأثقال ، فالإنسان أو الأمة التى تسيطر الضرورة على جميع مرافقها وتتحكم الحاجة فى كافة شئونها فهى أمة موت لا أمة حياة » لأن الذى لا نستغنى عنه دائما هو الضرورات الحيوانية التى تقارب بيننا وبين من دوننا من الأحياء ..

والذى نحسبه من الكماليات هو الكمال الذى تتفاضل به منازل الناس » ، وهى ثانيةً أمة موت لا أمة حياة لأنها جعلت القيد هو الغرض ، والحاجة هى الغاية ، ونسيت بذلك غرض الحياة الأسمى وغايتها القصوى .. الحرية والجمال .

ولا يفهم من هذا أن العقاد يقطع الصلة بين الفن والمنفعة أو بين الفن والحياة ، وإنما الذى يفهم هو أنه يجعل هذه الصلة فى المرتبة الثانية لا فى المرتبة الأولى ، بمعنى أن الفنان إذ يمارس حريته فى التعبير لا يضع أمامه هدفا بعينه بحيث يجىء عمله الفنى خادما لهذا الهدف .. دينيا كان أو أخلاقيا أو اجتماعيا ، وإنما هو يعبر بحرية .. وبحرية كاملة وبعد ذلك يجىء عمله خادما للدين أو الأخلاق أو الحياة . المهم أنه لا يضع عمله فى خدمة هذه الأشياء ، لأنه لو فعل لا نتقل من عالم الفن إلى عالم الأخلاق ، وأصبح من دعاة الأخلاق لا من أهل الفن ..

فالعمل الفنى لا يستهدف إلا حرية التعبير بعكس العمل الأخلاقى الذى يستهدف خدمة الفكر أو خدمة العقيدة . ولذلك كان (الجميل) هو ما يدرك فى ذاته بعكس (الخير) الذى يدرك دائما بالقياس إلى شىء خارجى .. ولعل هذا هو ما عبر عنه كانط بقوله :

« إن الجمال هو إدراك غرضية الشىء بلا غرض ، أو غائية الشىء بلا غاية » .

الفن والأخلاق :

ولكن .. إذا كان للفنان أن يستمتع بحريته كاملة فماذا عن الأخلاق ، ماذا لو تعارض الفن مع الأخلاق ؟ هل يستطيع الفنان أن يتخذ من الرذيلة موضوعا يستخلص منه صورا فنية جميلة ، وهل يستطيع أن يستخلص من الشر جمالا يجعله موضوعا لعمل فنى ؟

وهنا أيضا يطالعنا فيلسوف الحرية الذى يقدم الحرية على كل شىء فى الحياة بل وعلى الحياة نفسها ، فيبيح للفنان أن ينطلق فى كل الاتجاهات وأن يعبر عن كافة مظاهر الوجود . فإذا كان الشر والجمال قد اجتمعا كثيرا فى الطبيعة والحياة فلا مانع عند العقاد أن يجتمعا فى الشعر وفى غيره من الفنون ، بل لا مانع عنده

أن يكون القبح نفسه وهو نقيض الجمال موضوعا للفنون الجميلة من شعر وتمثيل وتصوير .. فجمال القبح ولذة الألم وطهارة الخطيئة كلها موضوعات صالحة لتناول الفنان وهى مقبولة إذا أداها الفنان أداء جميلا جيدا . وعلى ذلك فالشاعر حين يصف ليلة حمراء ، والرسام حين يصور مخدع مومس ، والممثلة حين تقوم بأداء دور الفاجرة ، إنما يقدمون جميعا فنا جميلا رائعا حين يجيدون الوصف والأداء ، أما المومس نفسها من حيث هى وعاء من الرذيلة ومظهر من مظاهر الفساد الاجتماعى فموضوع آخر تعالجه المذاهب الاجتماعية وعلم الأخلاق . وفى هذا يقول العقاد : وأيا كان رأيى فى المثل الأعلى والأخلاق فليس فى قدرتى ولا هو من حقى ولا هو مما يطابق نظرتى إلى المثل الأعلى والأخلاق أن أجيء إلى كلام فنى فأخرجه من سلك الفنون أو أخلط بين مقاييس البلاغة ومقاييس الأخلاق .

وإلى هنا يتفق فيلسوفنا مع الفيلسوف الإيطالى كروتشه الذى يفصل بين الفن والأخلاق فصلا حاسما جريا مع فلسفته العامة التى يقسم فيها المعرفة إلى معرفة منطق ومعرفة بداهة ، جاعلا عماد المنطق العقل وعماد البداهة الخيال . فيقول فى كتابه « الجمال فى فلسفة الفن » :

« إن العمل الفنى لا يمكن أن يكون فعلا نفعيا يتجه إلى بلوغ لذة أو استبعاد ألم ، لأن الفن من حيث هو فن لا شأن له بالمنفعة .. فقد تعبر الصورة عن فعل يحمد أو يذم من الناحية الخلقية ، ولكن الصورة من حيث هى صورة لا يمكن أن تحمد أو تذم من الناحية الأخلاقية ، لأنه ليس ثمة حكم أخلاقى يمكن أن يصدر عن إنسان عاقل ويكون موضوعه صورة » .

نقول إن العقاد يمضى مع كروتشه إلى هذا الحد الذى يفصل فيه بين الفن والأخلاق على النحو الذى يفصل فيه بين الفن والعلم ، فيقبل من ملتون أن يصور فى : « الفردوس المفقود » خبث الشيطان وغوايته ، ومن بودلير أن يصور فى « أزهار الشر » الجيفة والانقباض والدماء الشائخة ، ومن ابن الرومى أن يصور دمامة الأحدب والأصلع والشحيح .. ولكنه لا يقف عند الحد الذى وقف عنده كروتشه بل يتعداه إلى القول بأننا « إذا أجزنا للشاعر أن يتخذ الشر موضوعا فى بعض الأحيان لا نبرئه من تهمة المسخ والانحراف حين ننظر فى شعره فلا نرى

فيه إلا الشر والقبح والخوف والانقباض ، فنقول إنه شاعر يصف ما يحسه ويجيد وصفه وأداءه ، ثم نقول إنه يحس هذا دون غيره لأنه ممسوخ منحرف منقوص الحظ من العبقرية والحياة .

فالعقاد يمضى مع كروتشه إلى الحد الذى يعطى فيه الفنان حقه من التقدير الفنى ، ولكنه يتخطاه إلى الحد الذى يعطى فيه الفنان حقه من التقدير الإنسانى ، فإن فنّان كروتشه الذى يكتفى بالبعد الفنى يقف عند حد الفنان القدير ، أما فنان العقاد الذى يفوقه بالبعد الإنسانى فيصل إلى مرتبة الفنان العظيم . وعند العقاد أنه إذا كان كل عظيم قديرا فليس من اللازم أن يكون كل قدير عظيما ، وهو يعجب بالعظمة فوق إعجابه بالقدرة لأن من ذوى القدرة من ليسوا عظماء .. هكذا كان العقاد يقدر عبقرية معاوية ويفضل عليها عظمة على ، ويقدر عبقرية ابن الرومى ويفضل عليها عظمة أبى العلاء ، ويقدر عبقرية بن جونسون ويفضل عليها عظمة شكسبير ، ويقدر عبقرية بودلير ويفضل عليها عظمة رومان رولان .. فكلاهما عبقرى ولكن الثانى يزيد على الأول بأنه عظيم .

وهنا يرتفع العقاد إلى عظمة صاحب كتاب « اللاوكون » الذى وضع الحدود بين الشعر والتصوير ليضع هو الحدود بين الشر والجمال ، وبين التعبير عن الشر والشر فى ذاته ، وبين الشر فى ذاته وعمل الشر وتسويغه . وينتهى فى كتابه الخالد .. مراجعات فى الآداب والفنون إلى أننا « لنا أن نعرف الطبيعة الإنسانية ولكن علينا ألا ننسى أن الإنسان لم يصعد فى سلم الخلق إنسانا ليظل حيوانا فى كل شيء ، ولنا أن نعترف بالشهوات والعيوب ولكن علينا ألا نتخذ من هذا الاعتراف نشيدا نتغنى به غناء الافتخار ونحرق حوله بخور البشرى والانتصار » .

ولكن إذا كانت تلك هى طبيعة العلاقة بين الفن والأخلاق ، فما هى وظيفة الفن على وجه التحديد ؟

وظيفة الفن :

هناك نظريات كثيرة وضعت لبيان وظيفة الفن أو لبيان الدور الوظيفى الذى يقوم به الفن فى الحياة . ولعل أهم هذه النظريات وأكثرها شيوعا ، النظرية القائلة

بأن « الفن للفن » والتى تتمثل بشكل صارخ فى أعمال أوسكار وايلد ، ثم النظرية القائلة بأن « الفن للحياة » والتى تتمثل أكثر ما تتمثل فى أعمال مكسيم جوركى .

فما هو موقف العقاد من هاتين النظريتين ، هل يأخذ بإحداهما أم يأخذ بكلتيهما أم يتركهما معاً ويطلع بنظرية أخرى جديدة ؟

إن العقاد بطبيعة تفكيره واعتقاده التى تجعله لا يدين بمذهب فلسفى محدود ولا يقتدى بشرعة فيلسوف واحد ، لأن الحياة الإنسانية عنده أوسع نطاقا من أن تنحصر فى وجهة واحدة . العقاد بطبيعة تفكيره واعتقاده التى تجعله إذا ما قيل له : أيهما ؟ قال : « كلاهما وزيادة » ، استطاع أن يتمثل كلا الاتجاهين وأن يجعلهما عناصر تنصهر فى بوتقة الاتجاه الذى اتجه إليه ، والذى جاء متجانسا مع فلسفته العامة من ناحية ومع نظريته الاستاطيقية من ناحية أخرى .

فعند العقاد كما عند فيلسوف الجمال المعاصر كولنجود أنه لابد من التفرقة بين نوعين من الفن .. الفن الذى يقوم على الخيال والفن الذى يقوم على الوهم أو الخداع .. فالفن الخادع هو الفن الذى يرضى شهوة من الشهوات ، يفقدها الإنسان فى عالم الحس فيموهها على نفسه فى عالم الأحلام ، أما الخيال فإنه يقوم بوظيفته كما تقوم الحواس بوظيفتها دون أن يقصد إلى الخداع ودون أن يعمد إلى إرضاء الشهوات ، وإن جاء منه عفوا ما يخدع الحس أو ما يرضى الشهوة . « ويمتاز فن الخيال على فن الخداع بأنه فن لا يتوخى التسلية ولا إثارة الإحساس بل يعمد إلى الأشياء التى يحسها الناس إحساسا مبهما أو مضطربا فيجلوها لهم ، ويرفعها أمامهم من قراراتها الغامضة إلى وضع الوعى والتصور المبين » .

وهكذا لا يأخذ العقاد بالاتجاه القائل بأن « الفن للحياة » ، ولا بالاتجاه القائل بأن « الفن للفن » فعند العقاد أن الفن لموضوعه ، وموضوعه كما سبق أن أوضحناه هو تجلية الخيال والشعور على نحو فيه خلق وإبداع ، وفيه تقرير وتعبير عن الحرية ، وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « إننا نرتقى فى تقدير الفن كلما ارتقينا فى تقدير الحس والبداهة وفى العلم بوظيفة الخيال ، فليس الفن مقيدا بالحس والمدركات الحسية وليس الخيال خداعا منعزلا عن حقائق الأشياء ، بل هو وظيفة مبدعة تنفذ من أسرار الخلق إلى الصميم » .

والخلاصة ..

الخلاصة .. هى كما يقول الأستاذ إنه « ليس علينا إلا أن نحب الحرية كما نهتف باسمها ليكون لنا ما نريده من الفن الجميل .. بل ليكون لنا كل ما يتاح للأحياء من مطالب الحياة » هكذا قال أعظم المفكرين العرب .. عباس محمود العقاد .

* * *



العقاد والمرأة

يشاء القدر أن تدور دورة الحياة ، فيلتقى النقيضان ، ويجتمع الضدان ويتلاق طرفا النقيض فى التاريخ والأدب كما يتلاق طرفا قوس الطيف أو قوس قزح .. ففى وقت معا ومكان واحد تحتفل أسوان .. مدينة الشمس بيوم المرأة العالمى وذكرى وفاة العقاد .

وعندما يذكر العقاد ، يتداعى إلى الذهن موقفه من المرأة وما شاع عنه من عداوة لها ، وقسوة عليها ، وتصغير لمكانها ومكانتها فى المجتمع وفى الحياة ، فضلا عما عرف عنه من تفضيل للرجل على المرأة صراحة وفى غير مواربة ، فوظيفة المرأة الأولى فى الحياة لا تحتاج إلى ضلاعة الجسد ، بل تحتاج إلى تكوينها الخاص بها المرسوم بحيث ينهض بالأمومة !

وحين افترض العقاد النقص فى تكوين المرأة بنى عليه الكثير ، فمن النادر أن يوجد بين النساء من تبدع الجمال فى فن من الفنون ، سواء كان الشعر أو التصوير أو الموسيقى . وتخلف المرأة فى الفنون الجميلة ، لا يرجع إلى الحجر عليها فى عصور الجهالة الأولى ، فالمرأة لم يحجر عليها فى الغناء والعزف ومع هذا لم يتجاوز حظها من الغناء طبقة الأداء الحسن إلى طبقة الخلق والإبداع .

ويذهب العقاد إلى أبعد من هذا فهو يرى أن الطبخ والتطريز والتجميل من الصناعات التى تفوق فيها الرجل ، وكان الظن أن تبدع فيها المرأة ، بل إن النظافة ليست من خصائص الأنوثة إلا لاتصالها بالزينة ، وحب الحظوة فى أعين الجنس الآخر !

وحتى الشعر يستكثره العقاد على المرأة فهو يقول : وتنوح المرأة على موتاها وتتخذ النواح على الموتى صناعة لها فى غير مآتمها ولم تؤثر عن النساء قط فى لغة من اللغات مرثاة تضارع المراثى التى نظمها الرجال ..

وما يقوله عن الشعر يقول مثله عن الرقص ، فعنده أن أبرع الراقصين فى فنون الباليه كانوا من الرجال ، فإذا ذكرنا مراثى الخنساء فى الشعر ، وعروض

انابافلوفا واولانوفا وايزادورا فى الرقص كان رد العقاد أن مثل هذه الظواهر لا تؤخذ بالاستثناء الذى يأتى من حين إلى حين ، بل بالقاعدة التى تعم وتشيع ، لأن ما عدا ذلك هو الاستثناء الذى لابد منه فى كل تعميم .

ومع هذا كله ، فسواء هاجم العقاد المرأة أم هادنها فقد اهتم بها كل الاهتمام وشغف بها كل الشغف ، إذ دان لأمه بكل الحب وقبّل منها الوجه واليدين ، وكانت صورتها الماثلة أمامه هى التى جعلته يعدل عن تفكيره فى الانتحار .

واستسلم لعاطفة الحب حتى فاض بالشعر وجاش بالشعور وكان حبه الأول لمن سماها هند دليلا على الولع وشاهدا على الالتياع فقد كان يحبها الحب الذى جعله ينتظر الرسالة أو حديث التليفون كما ينتظر العاشق موعد اللقاء . أما حبه الثانى لمن كان اسمها .. سارة .. فهو الذى تغلغل فى وجدانه وملك عليه مشاعره فقد كانت عنده نموذجا للمرأة المفضلة أو كما وصفها حزمة من أعصاب تسمى امرأة ..!

وعلى الرغم من أن هند وسارة كانتا عند العقاد مثالين متناقضين من الأنوثة إلا أن كلا منهما كانت أنثى حقا ، ولا تتمنى إحداهما أن تحل محل الأخرى ، فإذا كانت هند قد خلقت راهبة فى دير ، فقد خلقت سارة وثنية فى ساحة الطبيعة ، تلك يومها جمعة الآلام وهذه يومها شم النسيم !

طويلة قصة العقاد مع المرأة ، عميقة حكايته مع الحب وهو يلخص فلسفته فى الحب بقوله : (وخلاصة التجارب كلها فى الحب أنك لا تحب حين تختار ، ولا تختار حين تحب ، وأننا مع القضاء والقدر حين نولد وحين نحب وحين نموت !

أما المرأة فى أدبه وفكره فقد ملأت صفحات ستة كتب من كتبه الخالدة وهى : هذه الشجرة ، الإنسان الثانى ، المرأة فى القرآن الكريم ، الصديقة بنت الصديق ، فاطمة الزهراء والفاطميون ، فضلا عن قصته (سارة) ، وأخيرا الكتاب الذى صدر بعد وفاته بعنوان (المرأة .. ذلك اللغز) .

وكما كانت أمه هى أحب إنسان إلى قلبه من النساء أو الرجال حتى لقد كان يفضلها على أبيه ، فقد كانت أم المؤمنين عائشة وأم الشهداء فاطمة الزهراء ممن خصهما بإعجابه الذى يفوق إعجابه بالرجال .

أما السيدة عائشة من بين عقيلات بيت النبوة فهى نموذج المرأة الخالدة ، لأنها المرأة فى تكوينها الأصيل الذى خلقه الله منذ خلق حواء ، أو هى المرأة التى تتمثل فيها الأنثى الخالدة التى لا تحتويها واحدة ولا يستأثر بها زمان واحد لأنها استمدت من طبائعه الإنسانية كل ما قدر لها من دوام ، وهذا هو جانب الاهتمام الصميم بكل عظيمة وكل عظيم .

فالسيدة عائشة هى المرأة التى لوحظت فى آداب الأمة العربية كأنما استخلصت لها هذه الآداب لتظفر منها بالرعاية الأولى وهى المرأة التى قال عنها النبى عليه الصلاة والسلام إنها أحب الناس إليه ، وتلقى الأعقاب عنها مئات الأحاديث التى عرفوه بها فى دينه ودنياه .

وأما فاطمة الزهراء أم بطل كربلاء فهى عند العقاد مصدر من مصادر القوة التاريخية والعظمة الإنسانية ، القوة التى رسمت لأبنائها المعالم المضيئة على طريق التاريخ الإسلامى ، والعظمة التى حفرت معانى العزة والكرامة على جبين المشهد الإنسانى ، هذا فضلا عن كونها بنت محمد ﷺ ، وزوج الإمام على ، وأم الحسن والحسين ، وبنيهما من الشهداء .

* * *

العقاد الشاعر ورجل الأخلاق

ولا تذكرونى بالبكاء وإنما

أعيدوا على سمعى القصيد فأطربا

كان هذا هو البيت الأخير فى قصيدة العقاد التى رثى بها نفسه ، وأوصى فيها تلاميذه ومريديه من عشاق الشعر وأصحاب الفكر وطلاب الكلمة ، ألا يذكروه بالبكاء وإنما بالغناء الممزوج بعطر الشعر وأنفاسه ، وبالقصيد الذى يتوهج بالنور الباهر فيلهب فيه الإحساس بالكرامة ، والاعتزاز بالحقيقة ، والدفاع الجرىء عن حق البشر فى السعادة .

حقا ، إن الشاعر ورجل الأخلاق يتحدان فى شخصية العقاد كأمتع وأروع ما يكون الاتحاد ، بحيث لا يصدر فى شعره وفكره عن أفكار مجردة ، ولا عن فلسفة دكاترة ، ولا عن وعظ مبشرين . وإنما عن قيم حية تنبع من نفس مسئولة متألمة ، مشحونة معذبة ، تعانى مأساة الإنسان ، وتثور فى وجه الظلم والظلام ، من أجل ذلك النور الباهر الذى يضىء عتمات الطريق أمام قلوب البشر .

إنها فلسفة بسيطة صادقة متفائلة ، متماثلة فى خضم الحياة وهى تواجه كل قوى الشر والجهالة والطغيان ، متماثلة حتى فى نهاية الرحلة وهى تواجه حقيقة الموت ، لأنها صادرة عن وفاء غريزى للنور ، الذى ولدت فيه كل صباح مع إشراقة شمس أسوان ، والذى تشربته كل نهار وهى تسكن مدينة الشمس الخالدة ، والذى كانت تعايشه كل يوم على ضفاف وادينا العظيم ، فكان قوتها ووقودها الحى وهى تخوض معركة التنوير ، رافعة رايات الحرية والإرادة ، والكرامة والكبرياء ، والحكمة والعدالة ، فى وجه كل الجبناء والخائنين الذين يخشون النور ويمجدون الظلام .

وكان العقاد مثل صاحبه « جوته » يمجد النور ، ويحسبه سر الأسرار ، أو سبيل الهداية إلى سر الأسرار ، وكما كانت آخر عبارة نطق بها « جوته » العظيم وهو على فراش الموت : « مزيداً من النور ! » ، كانت العبارات الأثيرة لدى العقاد ،

قوله :

النور سر الحياة   النور سر النجاة
إلمحه بالروح لا   لمح العيون الخواة
ما تبصر العين من   معنـــاه إلا أداة

فالعقاد كان يرى النور من عالم الروحانيات ، وكان يشبع منه الروح والعين معا ، ولا يشبع منه العين وكفى ، ولم يكن يحبه لأنه يريه الدنيا وما فيها ، ولا لأنه واسطة الرؤية وأداتها ، ولكنه كان يحبه ليراه ، ولو لم ير شيئا من الأشياء . فالحقيقة عنده هى النور ، أو النور عنده هو الحقيقة ، فالله نور ، والروح نور ، والعلم نور ، والبصر نور ، وكذلك البصيرة ، بل إن المادة فى حقيقتها نور ، لأن كل جسم من الأجسام يتألف من الذرات ، وكل ذرة من هذه الذرات تتألف من النواة والكهارب ، ثم من الحركة أو من طاقة الإشعاع والنور ، وهذا معناه أن الكون كله نور فى نور ، لأن الله الذى هو نور السموات والأرض ، نور على نور ، أو كما قال العقاد : « قل إن الكون نور ، قل إن الله نور السموات والأرض ، فإذا قصر بك الحس عن نور الله ، فثق أن هذا الضياء الذى يملأ الفضاء هو النور الإلّهى الذى كتب لابن الفناء أن يراه » .

وإذا كان سر الكون نورا أو ما يندرج تحت النور من صفات لا مادية ، فإن أداة معرفتنا لذلك السر لن تكون حاسة من الحواس الظاهرة كحاسة البصر مثلا ، وإنما هى حاسة باطنة استعدت بطبيعتها لإدراك الحقائق النورانية ، كالبصيرة مثلا أو الحدس أو الوجدان ، وهذا يعنى الاعتراف بوجود نوعين من الإدراك لنوعين من الحقائق ، الحواس والعقل وهما أداتنا فى إدراك الطبيعة وظواهر الطبيعة ، وما تخضع له الطبيعة وظواهرها من قوانين علمية ، والحدس الذى هو عيان روحانى مباشر ، وهو وسيلتنا فى إدراك ما يكمن وراء الطبيعة من نور تصدر عنه باقى الأنوار . فإدراك عالم المادة معرفة ، أما إدراك عالم النور فنوع من العرفان ، والمعرفة هى حصيلة علم العلماء وفكر الفلاسفة ، أما العرفان فهو محصلة وجدان المتصوفة والشعراء !

وعند العقاد أن الكثافة المادية ليست هى الحقيقة التى لا تقبل الشك ، بل القوة هى الحقيقة الكامنة فى تلك الكثافة ، وفى كل مادة ملموسة أو محسوسة ، وهذا ما عبر عنه بقوله : « تقلصت كثافة المادة كلها ووصلنا إلى الشعاع والإشعاع : وصلنا إلى النور ، واقتربنا ولا نزال نقترب كثيرا من عالم الحركة التى لا كثافة فيها ، وابتعدنا ولا نزال نبتعد كثيرا من عالم الكثافة التى لا حركة فيها ، إننا هبطنا بالكثافة المادية إلى أدناها ، إننا نظرناها بالأحداق ثم دقت حتى عن النظر بالأحداق » .

وتلك هى الروحانية فى فلسفة العقاد ، الروحانية سواء فى نظرته إلى الكون ، أو فى نظرته إلى وسيلة الإنسان إلى معرفة ذلك الكون ، فالكون عنده روح تلمسها بيد من المادة ، وطالما كانت الروح هى حقيقة الكون ، والمادة وسيلتنا إلى معرفة هذه الحقيقة ، فكأنما الطبيعة بكل ما فيها من ألسنة تنطق بما يكمن وراءها من روح ، وعند العقاد أن ذلك الأصل الروحانى الكامن فى كل شىء ، والذى يصدر عنه كل شىء ، هو .. النور !

ولقد عبر عن هذه الفلسفة الروحانية المتفائلة ، التى تغنى للحياة ، وتفرح للشمس ، وتمجد النور ، تعبيرا شعريا رائعا ورائقا قال فيه :

أرى الشمس روحانية فى جمالها
وإلّا فما بال النفوس بها تسمو
إذا فاض منها النور هزت قلوبنا
سعادة روح ليس يعرفها الجسم
عجبت لأرض تخطر الشمس فوقها
وتشرق فيها ، كيف يطرقها الغم

هذه « الروحانية » التى ترى بالعين على حد تعبير العقاد ، والتى تذكرنا بالبيركامى ذلك الأديب المولع بالنور ، الذى بذل من أجله حياته ، وكان من أجله يشتبك فى صراع دائم مع عتمة الموت وظلمة العدم ، ويرى فيه شمسا لا تقهر ، حتى لقد قال عنه : « فى أحلك ظلمات العدمية التى تحيط بنا حاولت

دائما أن أبحث عن الطريق المؤدى إلى التغلب عليها لا عن فضيلة أو نُبْل نادر ، بل عن وفاء غريزى للنور الذى ولدت فيه ، ومنه تعلم الناس منذ آلاف السنين أن يرحبوا بالحياة حتى فى ساعة الألم والعذاب » .

هذه الفلسفة الروحانية ، أو بالأحرى الفلسفة النورانية التى ترى أن الحياة الخلاقة قد تبدت فى الطبيعة صورا وأشكالا ، وأن هذه الصور والأشكال إذا نحن أرهفنا الحس إليها ، أدركنا الحقيقة كلها ، وإذا بها نورعلى نور ، لا يمكن أن تصدر إلا عن وعى أصيل بجوهر الفكرة الإسلامية ، وأصالة الدين الإسلامى فى تمجيده للنور ، حيث أفرد القرآن الكريم للنور سورة بأسرها هى « سورة النور » ، أضاءت وعى العقاد بالحقيقة كما أضاءت من قبل وعى أستاذه الغزالى بها فخصها بكتاب من أروع كتبه هو كتاب « مشكاة الأنوار » الذى حاول فيه تأويل (سورة النور) تأويلا يجعلها مبينة لدرجات الإدراك السليم ، فقد جاء فى الآية الكريمة :

﴿ اللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِى اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ [سورة النور ، الآية ٣٥] .

فالله هنا هو النور ، والنور هنا هو وسيلة المعرفة ، لكن هذه المعرفة تكون على درجات متفاوتة هى التى رمزت إليها الآية الكريمة على حسب تأويل الغزالى للآية ، وعلى حسب رأيه فى تصنيف العلوم وأصناف الطالبين ، فأما أولى درجات المعرفة فهى المحسوسات التى تدركها حواس الإنسان الظاهرة ، والتى رمزت إليها الآية بالمشكاة ، بعد ذلك تجىء المعانى الذهنية المجردة ، التى لا يمكن إدراكها بالحواس بل بالعقل ، والعقل هنا هو المصباح الذى يدرك هذه المعانى ، ولكن العقل يحتاج إلى خيال يقفز به من المدرك الحسى المعين إلى المدرك الذهنى المجرد ، والخيال هنا ترمز إليه الزجاجة التى تحيط بالمصباح ، أما الخيال ذاته فهو كالكوكب الدرى الساطع الضياء الذى يوقد من شجرة مباركة ، هذه الشجرة المباركة هى ينبوع الحقيقة وهى النور الهادى الذى يهدى إلى الحق « أما من أين للشجرة

المباركة نفسها بهذا النور ، فمن قوتها الذاتية ، إذ هى تضىء بزيتها هى ، وزيتها هذا يكاد يضىء من تلقاء نفسه ولو لم تمسه نار ، وإذن فهو المصدر الأخير للمعرفة ، الذى لا يمكن إدراكه إلّا بالفطرة أو البصيرة ، أو بالحدس الذى هو نوع من العيان الوجدانى المباشر ، الذى يدرك فيه الإنسان الحق بنور اليقين ، لأنه إلهام أو وحى من الله . مصداقا لقوله تعالى ﴿ يَهْدِى اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ .

على هذا النحو الذى شرحه الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار » تأويلا لسورة النور الكريمة ، والذى أفاد منه العقاد فى فلسفته عن النور . يتصاعد النور . أو تتفاوت درجات المعرفة وتتدرج صور الإدراك ، من الحس إلى العقل الذى يصونه الخيال ، إلى البصيرة التى يوحى إليها فتهتدى إلى الحق بنور اليقين .

وهذا ما عبر عنه العقاد فى وصف حبه للنور ، بقوله :

« إننى أحبه حين أنظره ، وأحبه حين أنظر به ، وأحبه حين أهتدى به فى عالم البصر ، وأحبه حين أهتدى به فى عالم البصيرة ، لأننى أحسبه سر الأسرار ، أو أحسبه سبيل الهداية إلى سر الأسرار ، وأوشكت أن أؤمن بهذا الحسبان كل الإيمان » .

والعقيدة الإسلامية ممثلة فى القرآن الكريم ، ليست وحدها التى أمدت العقاد بفلسفته فى النور ، ولكن الثقافة العربية الإسلامية كذلك ممثلة فى تراث الفكر الصوفى ، كانت مصدرا آخر من مصادره ، فالصوفية مثلا وعلى رأسهم الحلاج يقولون بالنور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، وهو النور الذى فاض منذ القدم بكل أنواع الكمال العلمى والعملى ، وكان واسطة فى خلق العالم ، وقد أفرد الحلاج للنور المحمدى قسما خاصا من كتابه « الطواسين » سماه « طاسين السراج » ، أظهرنا من خلاله على أن محمد الرسول الكريم صورتين اثنتين لا صورة واحدة ، صورته نورا أزليا قديما كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، وصورته نبيا مرسلا وكائنا محدثا ، نعين وجوده فى زمان ومكان محدودين ، وهو هنا إنما صدر فى رسالته ودعوته وكماله من ذلك النور الأزلى القديم الذى صدر عنه ، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين ، وهذا ما وصفه الحلاج بقوله :

« أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار أنور وأظهر ، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه يسبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم » .

وأصداء هذا كله نجدها عند العقاد فى كتابه « مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية » ، التى وجد فيها بعض المؤرخين المسلمين شواهد على ظهور النبى عليه السلام ، مكتوبة قل أوان ظهوره بعشرات القرون ، والعقاد هنا يستشهد بكتاب مولانا عبد الحق فديارتى المسمى « محمد فى الأسفار الدينية والعالمية » على أن اسم الرسول العربى « أحمد » مكتوب بلفظه العربى فى « الساما فيدا » من كتب البراهمة ، وقد ورد فى الفقرة السادسة والفقرة الثامنة من الجزء الثانى ونصها « أحمد تلقى الشريعة من ربه ، وهى مملوءة بالحكمة ، وقد قبست منه النور كما يقبس من الشمس » .

ويعقب العقاد على هذه النبوءة بقوله : « أما العلامة التى لا التباس فيها ولا سبيل إلى إنكارها فهى علامة الكون أو علامة التاريخ ، قالت حوادث الكون لقد كانت الدنيا فى حاجة إلى رسالة ، وقالت حقائق التاريخ لقد كان محمد هو صاحب تلك الرسالة ولا كلمة لقائل بعد علامة الكون وعلامة التاريخ » وتلك فى تقدير العقاد هى حقيقة النور المحمدى ، أو على حد تعبيره « رسالة النور الجديد » .

وكما أفاد العقاد من صوفية الإسلام وعلى رأسهم الحلاج قوله بالنور المحمدى أفاد كذلك من هؤلاء الصوفية وعلى رأسهم السهروردى قوله بحكمة الإشراق ، وهى الحكمة التى نزع فيها السهروردى منزعا وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق ، والفلسفة المستندة إلى النظر ، كما يدل على ذلك قوله فى بيان الطريق الذى حصل به ما حصل من حكمة الإشراق : « ولم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليها حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككنى فيه مشكك » .

وقد عرض السهروردى حكمته الإشراقية فى كتابين أحدهما بعنوان « هياكل النور » والآخر بعنوان « حكمة الإشراق » وفيها يأخذ بالتقابل بين النور

والفلسفة ، ويرمز إلى الروحانى بالمنير ، وإلى المادى بالمظلم ، وإلى العقول بالأنوار المجردة ، وإلى الله بنور الأنوار ، وإلى الجسم بالجوهر المظلم أو الفاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرزخ . وأصداء هذه جميعه نجدها تتردد فى كتاب العقاد « فى بيتى » وكان بيته فى « مدينة الشمس » حيث يقول له صاحبه وهو يحاوره : قال صاحبى : ما أعجب أن يكون أظهر الأشياء هو أخفى الأشياء ! قلت يا صاحبى لا عجب أن يكون أظهر الأشياء هو المظهر للخفاء فى كل معانيه ، ولا أحسب أن حجابا من الحجب الكونية سيرتفع فى مجال العلم أو مجال الحكمة من طريق غير طريق النور ، مهما يطل الزمان » .

وكأنما اقتنع صاحب العقاد بكلام العقاد ، فراح يقول : « قال صاحبى وهو يرسل الطرف إلى السماء ، ولا نهاية لمد البصر تصعيدا ولا تصويبا ولا عن يمين ولا شمال : قصرت عين تحسب وهى تنظر إلى هذا النور أنها تنظر إلى شىء مكشوف لا عمق فيه ولا طوية وراءه ، كاشف الخفاء هذا هو ينبوع الخفاء ! » .

وشاء أن يتكلم بلغة المكان ، لغة المكتبة والكتاب ، فعاد يقول : « ونحن إذن فى برزخ الأنوار ، وراء الجدران نور الشمس فى مدينة الشمس الخالدة ، وبين الجدران نور القرائح ونور الحكمة ونور البيان ! » .

وتلك هى قمة الروحانية فى فلسفة العقاد ، الروحانية التى ترد الكون كله إلى النور ، وترى فى النور أصل الأشياء ، وفى الحب وسيلة لرؤية النور ، لأن الكراهية عتمة ، والحب قبس من النور ، والنور عنده ملأ يملأ كل شىء ، لأنه الأصل الروحانى الأول ، الذى صدرت عنه كل الصور والأشكال ، وكل ما تجسد فى الكائنات ، وهو ما عبر عنه العقاد بقوله : « والحق أنه لا فضاء حيث يكون النور ، وكيف يكون فضاء ، ما يملأ العينين ، ويملأ الروح ، ويصل الأرض بالسماء ؟ .

ومن ثم كان الحب هو وسيلة إدراك النور ، لأنه ليس يرى النور إلا من أحبه . والعقاد أحب النور فى كل شىء ، وأحبه فى كل صوره ، لأن كل شىء تجلى من تجليات النور ، ولأن النور جوهر كل شىء ، وهذا ما جعله يقول :

« إننى أحب مدينة الشمس لأننى أحب النور ، أحبه صافيا وأحبه مزيجا ، وأحبه مجتمعا وأحبه موزعا ، وأحبه مخزوناً كما يخزن فى الجواهر ، وأحبه مباحا كما يباح على الأزاهر ، وأحبه فى العيون وأحبه من العيون وأحبه إلى العيون ! » .

إنها فلسفة أشبه بوحدة الوجود ، على أن يكون النور هو جوهر هذه الوحدة والحب هو السبيل إلى إدراكها ، فحب النور هو السبيل إلى رؤيته ، والذى لا سبيل سواه ، وحب النور عند العقاد هو فى المقام الأول فطرة فطر عليها فيلسوفنا الشاعر ، قبل أن يكون من عمل النشأة الأولى فى أسوان ، لأن النشأة الأولى تزهد الإنسان فيما هو مبذول لديه ، بل فيما هو مسلط عليه ، ولذلك لم نكد نجد شاعرا من شعراء الصحراء تغنى بالشمس المجيدة أو الشمس الباهرة كما تغنى بها أبناء الغيوم أو أبناء الشمال ، ولذلك أيضا لم ينشأ العقاد فى أسوان يحب الظلال ويكره سطوة النور ، ويحسبه من قضاء الله ، وإنما هو أحب النور على الرغم من النشأة فى أسوان ، كما أحب النور على الرغم من سكناه فى مدينة الشمس ، وهكذا راح يقول : « قلت يا صاحبى ، إننى أحب مدينة الشمس لأننى أحب النور ، ثم عاد يقول : « قلت لك يا صاحبى إننى أحببت النور فسكنت فى مدينة النور ! » .

هذا هو العقاد عاشق النور ، والرجل الذى وهب حياته كلها بحثاً عن حقيقة واحدة ، هى النور ، وربما كان فى كلمة « النور » وحدها سر العقاد ، أو مفتاح شخصية العقاد ، على طريقته فى البحث عن مفتاح شخصيات العباقرة ، وما أروع هذا النور الذى أضاء طرقه فى كفاحه مع قوى الظلم والظلام ، وما أمتع هذا النور الذى يتوهج فى كتاباته ويوشك أن يغشى أبصارنا فى كل صفحة من صفحاته ، إنه النور العقادى الساطع الشجاع ، الباهر المبهر ، الذى يضىء بدوره لنا الطريق ، الطريق إلى أنفسنا وإلى الآخرين .. فسلام على العقاد فى ذكراه .. سلام عليك أيها النور ! ..

* * *

فلسفة الضحك عند العقاد

« عند الحب سهر أحلى من حلم النوم .. ونوم أيقظ من سهر الخلود .. » .

« عند الحب نور يطوق الشمس والقمر .. وموعد ينسى الليل والنهار .. » .

« عند الحب حياة يهون من أجلها الموت .. وموت تباع من أجله الحياة .. » .

وبعدها سقط القلم .. ومات العقاد . فتلك كانت آخر الكلمات التى اعتاد رحمه الله أن يدونها فى مفكرته اليومية كل ليلة قبل أن ينام ، وشاء العقاد مع مشيئة القدر أن تكون آخر كلماته مع الحب والموت ، على أننا إذا عدنا بصفحات المفكرة قليلا إلى الوراء رأيناه يتكلم عن الضحك والحياة .. فيقول :

فى الضحك من المنطق إدراك النقائض ، وفيه من الفن شعور الاستغراب ..

وفيه من العلم دعوى النقد .. وفيه من الأخلاق أشتات من العطف والرحمة والشماتة والكبرياء ..

وتلك هى الفلسفة بمباحثها الثلاثة .. المعرفة والأخلاق والجمال ، بل تلك هى الحياة بأبعادها الثلاثة .. معرفة الحق وفعل الخير وتذوق الجمال ..

فالضحك ظاهرة إنسانية ، وربما كان هو الظاهرة الوحيدة التى اختص بها الإنسان .. فالحيوان لا يضحك .. والجبال لا تضحك والجماد لم يعرف الضحك ولا عرفته الأشجار .. وإنما الضحك ظاهرة إنسانية عامة أو هو فضيلة أنعم الله بها على الإنسان ليعوضه عن فكرة الموت التى تؤرقه ، وشبح الفناء الذى يتراءى له من بعيد .. ولهذا رأينا العقاد يربط بوعى كامل بين فكرة الموت وفكرة الضحك فيقول فى رثائه لنفسه :

وغنوا فإن الموت كأس شهية
وما زال يحلو أن يغنى ويشربا

ولا تذكرونى بالبكاء وإنما
أعيدوا على سمعى القصيد فأطربا

ولهذا أيضا كان الضحك من أهم الظواهر التى قال عنها نيتشه على لسان نبيه زرادشت وهو قادم من أعلى الجبل : « لقد أتيت إليكم بشرعة الضحك ، فيا أيها الإنسان الأعلى .. تعلم كيف تضحك » ..

فالضحك ليس بالموضوع الهين الذى لا يعمل له حساب ، وإنما هو من أهم الموضوعات التى شغلت أذهان كثير من الفلاسفة والأدباء ، بل وجدنا من أساتذة الجامعات من اتخذه موضوعا لرسالة أو مادة لبحث ، بل وجدناه يتعدى أولئك وهؤلاء جميعا إلى بعض العلماء ممن حاولوا أن ينتقلوا به من مجال النظر الفلسفى الخالص إلى المجال العلمى البحت ، فأخضعوه للنهج التجريبى الذى يحاول أن يفسره بالكشف عن أسبابه الفسيولوجية ، وبواعثه السيكولوجية فضلا عن دلالته الاجتماعية .. لهذا لم يكن غريبا ولا مستغربا أن اهتم العقاد وهو الرائد الأول لفضاء حياتنا الثقافية بهذا الموضوع الطريف فأفرد له كتابا بعنوان : « جحا .. الضاحك المضحك » كما عالجه فى بعض مقالاته التى نجدها فى ساعاته بين الكتب ومراجعاته فى الأدب والفنون ومطالعاته فى الكتب والحياة ..

ولقد عبر العقاد عن هذا كله بقوله :

« ربما كان اسم الضحك مغريا بالاستخفاف منافيا للجد فى بواعثه ومعانيه ، ولكن البحث عن أسباب الضحك جد كأصدق الجد الذى يعرفنا بنفوسنا كما يعرفنا بها أعظم العظائم وأفدح المحزنات .. بل ربما كان الأمر المحزن يسير التعليل لأننا لا نحار فيه ولا يخفى علينا أنه يرجع إلى حب السلامة وكراهة الضرر والإصابة .. أما الضحك فليس من سهولة التفسير بهذه المنزلة ، ولاسيما الضحك الذى يتشعب ويتفرع وتتباعد مصادره من النفس أو تتقارب – مع التفرقة بينها فى الأسماء – حتى يلتبس موضوع منها بموضوع وعنوان بعنوان » .

فسيولوجية الضحك :

ولكن هل صحيح أن الإنسان هو الضاحك الوحيد ؟ أو أن الضحك وحده هو الطابع المميز للإنسان ؟

عند بعض الفلاسفة أن الإنسان حيوان ضاحك ، وأن الضحك هو الظاهرة الوحيدة التى يتميز بها الإنسان ، وإذا كان دارون قد ذهب إلى أن الضحك ظاهرة ملاحظة عند بعض أنواع الحيوان حتى أن بعض أنواع الشمبانزى تستطيع أن تضحك كالإنسان سواء بسواء ، فمن المؤكد أن ضحكها لا يعدو أن يكون ضحكا جزئيا محدودا ، أو هو ضحك لا يزيد عن كونه إرجاعات فسيولوجية معينة لبعض المنبهات العضوية الخاصة .. لذلك رأينا من الفلاسفة .. رأينا برجسون مثلا يميل إلى القول بأن الإنسان إن لم يكن هو الضاحك الوحيد فلا أقل من أن يكون هو المضحك الوحيد أو هو الحيوان الوحيد الذى يعرف كيف يضحك الآخرين .. فهو وحده الذى يتذوق النكتة وهو وحده الذى يستخدم الفكاهة وهو وحده الذى يتفنن فى خلق أسباب الضحك حتى كان من نتائج هذا كله أن أصبح الضحك فنا له قواعده وأصوله وأصبحت الكوميديا أدبا حقيقيا له من القواعد الأدبية ما لغيره من فنون اللغة .

ومن هنا ربط كثير من المفكرين بين الضحك وبين التعبير اللغوى والنشاط الذهنى والباعث النفسى والميول الاجتماعية ، فقالوا بأن الضحك ظاهرة إنسانية عامة أو ظاهرة بشرية خاصة ، وكان العقاد من أولئك المفكرين الذين أكدوا العلاقة بين القدرة على الضحك والقدرة على التعبير اللغوى ، فعنده أن الإنسان « حيوان ضاحك » لأنه « حيوان مفكر » أو « حيوان ناطق » وهذه إحدى العلامات على سريان الضحك مسرى اللغة بين بنى الإنسان، فهو كاللغة يؤدى لجميع الناس معانى مشتركة يتقاربون بها على تباعد المنازل والأجناس ، وهو كاللغة يختلف بين وطن ووطن وبين جنس وجنس ، كما يختلف بين قائل وقائل فى مناهج التعبير بين المتكلمين بلسان واحد فى أسرة واحدة » .

ولكن إذا كان الربط بين الضحك واللغة يؤكد الطابع البشرى لظاهرة الضحك أفلا يدعونا أيضا إلى البحث الفسيولوجى الذى تنطوى عليه هذه الظاهرة الإنسانية ، خاصة وأن عملية الكلام مرتبطة بنفس عضلات الوجه وأجهزة النطق التى تتركز فيها عملية الضحك .

عند العقاد أن جواب هذا السؤال قد يوجد فى تعليل هربرت سبنسر للضحك ، لأنه فى رأيه خير تعليل لدى الكتاب المعاصرين . وهو لا يقصد هنا بالطبع تعليل أسباب الضحك بل تعليل حركة الضحك العضلية وما يرتبط بها من أفكار وأحاسيس ، ومؤدى رأى سبنسر كما جاء فى مقاله « فسيولوجية الضحك » وكما أورده العقاد أن المؤثرات لها فى الإنسان ثلاثة : منفذ الحس ومنفذ الفكر ومنفذ الحركة العضلية .. وأنها كلها قابلة للتحول من منفذ إلى منفذ سواء بدأت بالتفكير أو بدأت بالحس أو بدأت بحركة من العضلات ، وأنه لابد لحدوث الضحك من التحول المفاجىء من سياق إلى سياق فى وجهة الشعور .

وكيف يتم ذلك ؟

يتم ذلك بتحول الإحساس فجأة من الأعصاب إلى العضلات ، ذلك لأن الإحساس إذا اشتد على الأعصاب تجاوزها إلى العضلات فظهر عليها فى حركة عنيفة أو رقيقة على حسب قوته واشتداده ، فإذا حبس الإحساس فى طريقه فجأة تحول بغير إرادتنا من الأعصاب إلى أسهل العضلات حركة ، وأسرعها تأثرا وهى عضلات الوجه والشفتين ثم عضلات العنق والرئتين ، فتتحرك بالابتسام أو بالضحك أو بالقهقهة أو بالوقوف والاختلاج عند من يغلبه الضحك وتهتز له عضلات الجسم كله .

وهل تكفى المفاجأة وحدها لحدوث الضحك ؟

كلا بطبيعة الحال ، فالضحك يحدث ما لم يمنعه الألم ، فإن الألم يحجب الشعور بالمضحكات وغير المضحكات .. يحجب الشعور بالسرور كما يحجب الشعور بالجمال ، وهذا ما عبّر عنه العقاد بقوله : إن المفاجأة التى تعوق الإحساس عن مجراه وتحوله إلى العضلات كافية وحدها للضحك ولا حاجة معها إلى استثناء الألم ، لأن الألم استثناء لكل شعور وليس بالاستثناء للمضحكات دون سواها » .

النكتة هى المحك الصحيح :

هذا هو رأى هربرت سبنسر الذى أخذ به العقاد بعد أن أضاف إليه ما يوفق بينه وبين رأى أرسطو ، وبعد أن أفاد منهما معا فى تكوين رأيه الجديد ،

أو رأيه فى النكتة وأنها هى المحك الصحيح ، وعند العقاد أن كل نكتة فيها شىء من هذا التحول الذى مثل له سبنسر ينتج عن المفاجأة التى لم تكن متوقعة ، ويتلخص فى إظهار نتيجة غير النتيجة التى تتبادر إلى الذهن لأول وهلة من الشىء المضحك ، ويضيف العقاد إلى هذا قوله بأن النكتة يمكن أن تتخذ محكا لقياس الصواب من الخطأ فى الآراء والأفكار ، « فالنكتة الصادقة هى الحجة التى تظهر لنا فساد الأقيسة المختلفة واضطراب النتيجة التى تأتى فى غير موضعها وتلتوى على مقدماتها » ..

وهنا تقوم النكتة بوظيفة تطهيرية بالنسبة إلى النفس وبنوع من الرياضة الذهنية بالنسبة إلى العقل ، « وهذه هى النكات التى تفيد النفس لأنها تروّح عنها ، وتفيد الذهن لأنها ضرب من المرانة على التفكير السريع وشحذ للفهم وتقويم له على المنطق السديد » ..

ومن الكلام عن النكتة وأنها هى المحك الصحيح ، ينتقل العقاد ، إلى الكلام عن الملكات التى يعتمد عليها كتاب الأوصاف المضحكة أو صانعو الضحك ، وهى ملكات كثيرة برع فيها كتاب كثيرون .

فمنهم من يعتمد على ملكة السخر ، « وهو يحتاج إلى الذكاء وإدراك الفروق وقد يصحبه شىء من الجد والمرارة » .

ومنهم من يعتمد على الدعابة : « وهى تحتاج إلى مرح فى الطبيعة مرجعه فى الغالب إلى المزاح لا إلى الدرس والتعليم » ..

ومنهم من يعتمد على الهزل : « وهو خلق ينشأ عن جهل بتقدير عظائم الأشياء وقد يستحل الضحك فى جلائل الخطوب » .

ومنهم من يعتمد على العطف : « وهو يرضى الإنسان عن نقائص الناس ويضحكه كما يرضى الوالد الشفيق عن جهل وليده الصغير » .

وخير هذه الملكات وأعلاها فى رأى العقاد ملكة السخر يمازجها العطف .. « وهى عبقرية لا تقل فى اقتدارها على تجميل الحياة وتثقيف النفوس والأذواق عن عبقرية الفلسفة وعبقرية الشعر والتلحين » ..

ولكن مم يسخر الإنسان ؟

هنا ننتقل من البحث فى فسيولوجية الضحك إلى البحث فى سيكولوجية الضحك ، أو من الكلام عن ظواهر الضحك العضوية إلى الكلام عن بواعثه النفسية أو باختصار إلى الكلام عن تعليل الضحك والإجابة عن سؤال : لماذا نضحك ؟

سيكولوجية الضحك :

كما أفاد العقاد من تفسير هربرت سبنسر لفسيولوجية الضحك ، أفاد أيضا من تفسير سيجموند فرويد لسيكولوجية الضحك واتخذ من رأى الأخير قاعدة لإطلاق رأيه الخاص فى هذه الظاهرة النفسية العامة . فعند فرويد أن النكتة وسيلة من الوسائل العملية التى يلجأ إليها الفرد فى المجتمع ليريح نفسه من عناء الواجبات الثقيلة ويتحلل من الحرج الذى توقعه فيه المسئولية ، ثم هى فى أوقات الضيق الشدائد أصدق تعبير عن ضمير الشعب وعن رغباته المدفونة فى أعماق اللاشعور . وهنا يربط فرويد بين بواعث النكتة ومدلولاتها وبين العلم وما يؤديه من وظيفة ، فيذهب إلى أن النكتة تشبه الحلم فى أساليبه وهى التورية والتأويل والرمز والتلفيق .

ومن هذا الرأى أفاد العقاد فى إقامة رأيه الخاص فى أسباب الضحك ، وهو الرأى الذى أودعه أول كتبه « خلاصة اليومية » (١٩١٢) ، وكان رحمه الله شغوفا بتعليل ظاهرة الضحك مهتما بالكتابة عنها منذ بدأ الكتابة بين الخامسة عشرة والعشرين . ففى صفحة (٤٣) من هذا الكتاب نجد هذه الخاطرة عن الضحك ، وفيها يقول : « للضحك عدة أسباب أكثرها يدور حول محور واحد هو الاغتباط بأنفسنا ، إما بما نحسّه من كمالها أو بسلامتنا من النقص الذى نكشفه فى سوانا . – ولما كان الإنسان لا يضحك إلا سرورا برجحانه فهو لا يضحك فى الأحوال التى رجحانه فيها معروف غير مجحود – فالرجل المعروف المكانة ليس يضحك من تصرف الصعلوك الوضيع وإن كان مضحكا فى ذاته ، إلا إذا كان يسخر من أهل طبقة ليباهى بطبقته أو من أهل بلاد ليباهى ببلاده » .

وهنا نجد أن العقاد يقرن أسباب الضحك بملاحظة النفس والادعاء ، وبملاحظة الغرور والكلفة ، كما سنجده – هناك – يتعمق فى هذا الرأى ويصوغه صياغته المستوفاة ، لأن العقاد وإن لم يضع نظرية كاملة فى هذا الموضوع إلا أنه كان يعود إليه بين حين وحين كلما استدعاه التعقيب على مسألة تمت إليه .. فإذا عدنا إلى الإجابة عن سؤالنا القديم : مم يسخر الإنسان ؟ « وجدناه يقول فى مقاله « ملكة السخر عند المعرى » (١٩٢٣) : « إنه ينظر إلى مواطن الكذب من دعاوى الناس فيبتسم ، وينظر إلى لجاجهم فى الطمع وإعناتهم أنفسهم فى غير طائل فيبتسم ، وهذا هو العبث وذاك هو الغرور ، فالعبث والغرور بابان من أبواب السخر بل هما جماع أبوابه كافة ، وكل ما أضحك من أعمال الناس فإنما هو لون من ألوان الغرور أو ضرب من ضروب العبث ... وكثيرا ما يلتقيان ، فإن الغرور هو تجاوز الإنسان قدره والعبث هو السعى فى غير جدوى ، ولا يكون هذا فى أكثر الأحيان إلا عن اغترار من المرء بنفسه وتعدٍّ منه لطوره » .

ولكن العقاد بأفقه الذهنى الرحيب ومنهجه التكاملى فى البحث ، العقاد الذى لا يدين بمذهب فلسفى محدود ولا يقتدى بشرعة فيلسوف واحد ، العقاد الذى آمن بأن الحياة الإنسانية أوسع نطاقا من أن تنحصر فى جهة واحدة ، يعود فيقول : « إن التماس علة واحدة لجميع الضحك خطأ لا يؤدى إلى رأى صائب ، لأن الضحك وإن كان اسمه واحدا إلا أنه ليس بظاهرة واحدة حتى يكون له سبب واحد » ..

فإذا تعددت ظواهر الضحك تبعا لتعدد الملكات التى يعتمد عليها كتاب الأوصاف المضحكة بين ملكة السخر وملكة الدعابة وملكة الهزل وملكة العطف وأخيرا ملكة السخر يمازجها العطف ، تعددت بالتالى أسباب الضحك بحيث تؤول فى النهاية إلى فروق لا بين أنواع الضحك بل بين أنواع الضاحكين .

فالسخرية التى تؤلم الناس وتكشف عيوبهم ونقائصهم هى : « ضحك الشرير الخبيث » .

والدعابة التى يشترك فيها الاثنان ، الضاحك والمضحوك منه هى : « ضحك القلب الطيب الذى يسر نفسه ويسر غيره بما يكشفه من هفواتهم أو يعرضه

من نقائصهم ، فلا يحسون أنه يفردهم بتلك النقائص أو يأخذ تلك الهفوات مأخذ الشماتة والخيلاء » .

والفكاهة التى تمثل لنا المضحكات أو أنواع الضحك هى : ضحك الفنان الناقد الذى يصور لنا دواعى الضحك ويبدع فى تصويرها وتمثيلها ، فهو مضحك وليس بأضحوكة ، أو هو واضع الضحك وليس بموضوع للضاحكين » .

الضحك ظاهرة اجتماعية :

وكما أفاد العقاد من رأى سبنسر فى فسيولوجية الضحك ، ورأى فرويد فى سيكولوجية الضحك ، فها هنا أيضا نراه يفيد من رأى هنرى برجسون فى الدلالة الاجتماعية للضحك ، فعند العقاد أن هذه هى الآراء النموذجية الثلاثة التى تغنينا عن تتبع الكثير من الآراء ، وعند العقاد أيضا أنه من النادر أن يوجد رأى فى الضحك لا يلتقى بهذه الآراء فى جزء من أجزائه .

ومؤدى رأى برجسون أن الضحك ظاهرة اجتماعية لا محالة لأن « وجود الإنسان لذاته » لا ينفصل منذ البداية عن « وجوده للآخرين » ، وبالتالى فإن الضحك يفترض دائما وجود « الآخر » الذى أسخر منه أو أهزأ به أو أتعاطف معه أو أشترك معه فى السخرية من شخص ثالث أو أتبادل معه النكتة أو أقلده فى ضحكه دون أن أعرف السبب الذى من أجله يضحك .

ويخلص برجسون إلى أن الضحك تطور منطقى وحاسة اجتماعية فى وقت واحد ، فنحن نضحك إذا رأينا إنسانا يتصرف تصرف الآلة ويقيس الأمور قياساً آليا لا محل فيه للتمييز المنطقى ، ولكننا نضحك فى الجماعة عامة ولا نضحك منفردين لأن الضحك اجتماعى المنشأ واجتماعى الغاية .. فقلما يضحك الإنسان على انفراد إلا إذا استحضر العلاقة الاجتماعية فى ذهنه ، وقلما ننظر إلى أحد يضحك على انفراد إلا ساورنا الشك فى عقله ما لم يكن لديه عذر معقول .

« لهذا يقرر برجسون أن الضحك مرتبط بالتصرف المنطقى وبالحاسة الاجتماعية فى وقت واحد ، فهو وسيلة من وسائل المجتمع لحمل أبنائه على التصرف فيه تصرف الراشدين الذين يفقهون معنى ما يصنعون » .

ومن رأى برجسون هو الآخر يفيد العقاد فى إقامة رأيه الخاص فى « سوسيولوجية الضحك » فعند العقاد أن الضحك ملكة إنسانية فى أصلها وظاهرة اجتماعية من طرفيها .. فلا يضحك إلّا إنسان ولا يكون ضحكه إلا فى جماعة .. وأننا لكى نفهم الضحك على حقيقته لا بد لنا من أن نتصوره فى مناخه الطبيعى .. ألا وهو المجتمع ، وهذا ما عبر عنه العقاد بقوله : « إن الشعور بالمضحكات والمحزنات ملكة إنسانية وجدت فى الإنسان ولم توجد فى الحيوانات لأنه يدرك المشابهة ويحس بالتعاطف ويستدعى الخواطر من قريب أو بعيد » .

ولهذا رأينا العقاد فى تصنيفه لحالات الضحك يهتم بابراز الجانب الاجتماعى أو الدلالة الاجتماعية لهذه الظاهرة التى لا تخرج عن كونها استجابة طبيعية لبعض مطالب الحياة الجمعية ، أورد فعل لبعض المواقف التى تعبر عن شتى مظاهر التجمع الإنسانى ، فضحك السرور والرضى ، وضحك السخرية والازدراء ، وضحك المزاح والطرب ، وضحك العجب والإعجاب ، وضحك العطف والمودة ، وضحك الشماتة والعداوة ، وضحك المفاجأة والدهشة ، وضحك المقرور وضحك المشنوج ، وضحك السذاجة وضحك البلاهة ، وغيرها من صنوف الضحك كلها صور جماعية تعبر عن العقل الجمعى ، فلا تصدر إلا عن إنسان ولا تحدث إلا فى جماعة .

وظاهرة إنسانية :

وهنا نجد أن العقاد لا يكتفى بتأكيد البعد الاجتماعى فى ظاهرة الضحك ، بل يتعداه إلى تأكيد البعد الإنسانى أيضا فيقول إن الإنسان حيوان ضاحك كما أنه حيوان ناطق ، أو هو حيوان ضاحك لأنه حيوان ناطق ، فهل معنى هذا أن كل إنسان يضحك بلا استثناء ؟

كلا بطبيعة الحال ، فالعقاد لا يعنى أن كل إنسان يضحك بلا استثناء .. إلا إذا كنا نعنى بقولنا إن الإنسان حيوان ناطق أن كل إنسان ينطق ويفكر ويتكلم بلا استثناء .. فكما أن هناك خُرْساً لا ينطقون ، وبُلْها لا يفكرون ، وهمجاً تسيطر عليهم الغرائز ، هناك أيضا جماعات بدائية لا تفهم الضحك ، ولا تدرى ما وظيفته ، ولا تميز بين المضحكات ولا تدرى ما مكانها من سائر الأقوال والأفعال ..

« ولعل هذا العجز عن الضحك فى هذا الطور من أطوار الإنسانية معزز لقول القائلين إن الضحك خاصة إنسانية لا يشترك فيها عامة الأحياء . فلا يضحك الإنسان وهو بعد قريب من أطوار الحيوانية فى حكم الغريزة وغلبة العادة على التفكير » .

على أن الأمم تتفاوت فيما بينها من حيث غلبة الضحك أو الإحساس بالفكاهة ، فيقال عن بعض الأمم أنها أمم ذات فكاهة أو أمم « فكاهية » ويقال عن البعض الآخر أنها لا تفطن للفكاهة وأنها اشتهرت بالجهامة وأخذ الأمور كلها مأخذ الجد والصرامة .. ففى المشرق اشتهرت أمة الفرس بالنكات القديمة والحديثة بينما اشتهرت أمة اليابان بالكد والدأب والانصباب على العمل ، وفى المغرب تقابل هاتين الأمتين .. الأمة الفرنسية فى صفة الفكاهة والأمة الألمانية فى صفة الجد والصرامة ..

ومع ذلك « فالثابت الذى لا شك فيه عن جميع الأمم أنها أخرجت نوابغ الفكاهة فى جميع أجيالها ، وأنها فى العصر الحاضر تمثل الفكاهيات وتعرضها على جمهرة من أبنائها ، فلا توجد أمة متحضرة لها تاريخ قديم خلت من نوابغ الفكاهة ومن آثار هؤلاء النوابغ فى الآداب والفنون .. » .

ويخلص العقاد إلى أن الضحك هو خير ما ينبئنا عن الناس متباعدين فى الأزمنة والأمكنة والطبائع والأخلاق .. فنعلم أن الإنسان إنسان فى كل زمان ومكان ، وأن الضحك خاصة إنسانية تعم بنى الإنسان .

الضحك وفلسفة الأخلاق :

هكذا تناول العقاد ظاهرة الضحك من جوانبها الثلاثة .. جانب الأسباب الفسيولوجية وجانب البواعث السيكولوجية وأخيرا جانب الدلالة الاجتماعية ، وهذه الجوانب مجتمعة يمكن أن تكون بمثابة مبحث المعرفة أو المبحث الايستمولوجى فى نظرية الضحك .. فلئن حاول العقاد أن يضع نظرية متكاملة فى الضحك ، ولئن لم تسعفه الظروف لصياغة هذه النظرية صياغتها الأخيرة ، فإن من المستطاع الوقوف على عناصر هذه النظرية فى كتبه وكتاباته ، ومن المستطاع أيضا تأويل هذه العناصر تأويلا فلسفيا ووضعها آخر الأمر فى نسق فلسفى .

فإن كلام العقاد عن الضحك فى علاقته بالألم واللذة ، وعن الضحك فى علاقته بالتشاؤم وأدوار العمر ، وعن الضحك فى علاقته بالصبر على الحياة .. كلها آراء فيها من بعد البصر ونفاذ البصيرة ما يجعلها داخلة فى صميم مبحث الأخلاق وهو القسم الثانى من أقسام النسق الفلسفى أو النظرية المتكاملة فى فلسفة الضحك .

ذلك أن العقاد لما انتهى إلى أن المرء إنما يضحك من كل شىء يوضع فى غير موضعه ويظهر بغير المظهر الواجب له .. يضحك من الشيخ المتصابى ومن الغبى المتداعى ، يضحك من الريفى الجلف الذى يتخايل فى زى أهل الحضر ، ومن الوضيع الحقير الذى يولع بتقليد العظماء وأصحاب الشأن . يضحك ممن يصول صولة الشجاع حتى إذا لاح له الخطر هرب هروب الجبان ، وممّن يتغنى بالجود والكرم حتى إذا اضطر إلى البذل ظهر منه البخل والجشع ، يضحك ممن يتصدى لخداع الناس فإذا هو المخدوع وممن يحاول أن يعبث بمن يظن فيه السذاجة فإذا هو الساذج ، أقول إن العقاد لما انتهى إلى أن المرء إنما يضحك من كل أولئك وهؤلاء ، أو من كل شىء يوضع فى غير موضعه ويظهر بغير المظهر الواجب له .. تيسر له أن يربط بين ظاهرة الضحك وفكرة الواجب : « فالضحك على هذا مقارنة سريعة مفاجئة بين حالة نراها وحالة نتخيلها ، حالة كائنة وأخرى واجبة ، حالة صحيحة ثابتة وحالة كاذبة مدعاة ، مقارنة بين الظاهر والباطن وبين الحاصل والواجب وبين المشاهد والمقدر » . كما تيسر له أن يربط بين ملكة السخرية وبين الحاسة الخلقية . فيذهب إلى أن البصير بواجباته بصير كذلك بمواضع التقصير وأسباب السخرية ، وأن الناس يدركون ذلك بدليل أنهم يقولون لمن ينصحونه ، افعل هذا لئلا يضحك الناس منك ! وفى هذا يقول العقاد : « ولا يقوى على هذه المقارنة فى سرعة وفطنة غير الذهن المطبوع على تمثل الأشياء فى صورها الحقيقة المثلى ووجوهها الصحيحة الواجبة . ومن هنا يغلب أن يكون السخر باعثا قويا على فعل الواجب ومراعاة اللياقة والوقوف على حد الكرامة » .

هكذا كان المصرى فى احتفاظه الشديد بالكرامة وشعوره القوى بالواجب ، وكان توماس هاردى فى عزلته التى آثرها على الاختلاط الذى يعرضه لضحكة مؤذية أو سخرية جارحة ، وكان هاينى فى غمزاته وكارليل فى انتقاداته

وسرفانتس فى دعاباته وغير أولئك وهؤلاء من كبار الساخرين والمتشائمين ممن حفل بهم تاريخ الأدب العالمى .

ولكن إذا كنا قد فهمنا العلاقة بين ظاهرة الضحك وفكرة الواجب أو بين ملكة السخرية والحاسة الخلقية ، فما هى العلاقة بين الضحك والسخط أو بين السخرية والتشاؤم ، ترى كيف يكون الساخط ضاحكا أو كيف يتشاءم من هو ساخر ؟

السخرية والتشاؤم :

فى الإجابة على هذا السؤال يقول العقاد :

« من دواعى فلسفة السخط أو التشاؤم فى الطبائع الخيرة أن يكون الإنسان مجبولا على الإحساس بالواجب والشعور باللياقة . ذلك أن الذى يجبل على هذا الخلق يرى الأشياء كما هى كائنة ثم يراها كما يجب أن تكون فلا يلبث أن يجد فى كل شىء نقصا ، ولا يلبث أن يجد فى كل شىء باعثا للأسى والأسف وداعيا إلى النقد والمذمة . فيكون غضبهُ أكثر من رضاه ، وحزنه أعم من فرحه ، ويكون إلى التنفير والقول بالتشاؤم أميل منه إلى التبشير والقول بالتفاؤل » .

وهكذا نرى أنه إذا اجتمعت فى إنسان هذه الصفات الثلاث .. الإحساس الحاد المرهف ، والشعور العميق بالواجب . والاستخفاف بالدنيا وتلقى معطياتها باللامبالاة ، كان هذا الإنسان أقرب فى نظرته إلى التشاؤم وأدعى فى سلوكه إلى السخرية ، لأن كل هذه الصفات من دواعى التشاؤم وكلها أيضا من دواعى السخرية وهى جميعا إنما تصدر عن أصل واحد وترتد إلى حقيقة واحدة ، فمن استخف بشىء فقد سخر منه ومن اجتمعت لديه ملكة السخرية وشعور الاستخفاف كان حقا أقرب إلى المتشائمين .

ولماذا يستخف المتشائمون بالدنيا : « يستخفون بالدنيا لأنهم لا يرون فيها نعيما يؤبه له ، ولا وطرا يستحق أن يسعى إليه » .

ومن أين يعتريهم ذلك ؟

« يعتريهم ذلك من دقة الإحساس وتفزز الخاطر وشدة تبريح الألم بنفوسهم إذا مسها طائف منه ولو من بعيد » .

ويضيف العقاد إلى هذا كله ما ينشأ عن الفكر والإحساس من تناقض وما يؤدى إليه هذا التناقض من ألم ومن عذاب ، فيقول :

« وناهيك بما يعتريهم من عذاب التناقض بين الفكر والإحساس : بين فكر يرى أعظم الأشياء أهون من أن يكون لها شأن خطير ، وإحساس يجعل لكل همسة من همسات الحياة شأنا بل شؤونا خطيرة ..؟ »

وواضح من هذا الكلام أنه ليس كلام شاعر فحسب ولا كلام فيلسوف وكفى وإنما هو أولا وقبل كل شيء كلام إنسان ذكى حساس أحس العذاب فعاش فيه وذاق الألم فصمد له ولكنه كان أفضل من غيره لأنه استطاع أكثر من غيره أن يجرع الألم ويحتمل العذاب ، وأن يكسو الحزن رحمة وألا يجعل للشك يقينا كاليقين الذى جعله الإيمان . ومن هنا كان كلامه صادرا عن تجارب روحية عميقة وأزمات نفسية حادة ، معبرا عن اتصاله بالجهد الخالق الذى يكمن من وراء الحياة .. والذى هو الله . وهذا ما رأيناه وما سنراه فى تحليله لهذه الظاهرة ، إذ يستطرد قائلا عن التشاؤم والمتشائمين :

« فلذلك – أى لدقة إحساسهم – تنغّص عليهم لذاتهم وتنتابهم الأحزان والأشجان وتغلب عليهم الكآبة والقنوط .. ولذلك – أى لدقة إحساسهم أيضا – يفطنون إلى دخائل النفس الخفية ويستمعون إلى دبيب الوساوس المتنكرة فتفضح لهم المضحكات والمغامز ويتراءى قبلهم وحدهم نفاق الطوايا وذبذبة الضمائر .. فإن بكوا فحيث يجهل الناس البكاء وإن ضحكوا فحيث يغفل الناس عن أسباب الضحك ، وهذا أيضا باب من أبواب الشقاء » .

وهنا نرى العقاد يربط بين التشاؤم والشقاء كما رأيناه هناك يربط بين السخرية والضحك وكما سنراه فيما بعد يتكلم عن الانتحار وعن الصبر على الحياة .

فإذا كان المتشائمون يبكون حيث يجهل الناس البكاء ويضحكون حيث يغفل الناس عن أسباب الضحك ، وكان هذا فى رأى العقاد بابا من أبواب الشقاء فذلك لأن أشد الأشقياء شقاء هو من يبتلى بجهل الناس له أو بتجاهلهم إياه فلا يشاطرونه أفراح قلبه ولا يحسون آلام نفسه وبالتالى لا يفهمون سرا لسعادته ولا يدركون سببا لتعاسته فيعيش وحيدا بين الكثيرين ، غريبا فى مجتمع غريب لا ينتمى لأحد ولا ينتهى إليه أحد .

ولكن هذا الشقاء ألا يؤدى بالمتشائم إلى الانتحار ، أم أنه يعينه فى الصبر على الحياة ؟

الصبر على الحياة :

من سخرية الأقدار حقا أن يكون المتشائمون هم أكثر الناس قدرة على السخرية وأكثرهم إدراكا لمواطن الضحك ، ومن سخرية الأقدار أيضا أن يكون هؤلا المتشائمون هم أطول الناس عمرا وأشدهم التصاقا بالحياة .. بل أن تكون الحياة نفسها أكثر تشبثا بهؤلاء الذين يزهدون فيها ولا يتورعون عن مناصبتها العداء . فأبو العلاء المعرى جاوز الثمانين وكانت فلسفته تتلخص فى أن كل شيء فى الحياة مضحك بل ما من شيء إلا وهو مضحك فى هذه الحياة ، لا بل إن القبر نفسه يضحك من تزاحم الأضداد حتى تتشابه الأشياء ويصبح كل شيء داخلا فى كل شيء .. العلم كالجهل والحق كالباطل والهدى كالضلال . وتوماس هاردى الذى كان يرى الدنيا شيئا عدمه خير من وجوده والإضراب عنه أفضل من المضى فيه ، وكان يرى أننا إنما نسعد ونشقى عبثا ، نسعى ونسكن عبثا ، نرجو ونيأس عبثا ، نبكى ونضحك عبثا .. عاش حتى بلغ السابعة والثمانين ، وشوبنهور بلغ السبعين وهو إمام المتشائمين فى عصره ، ومؤدى فلسفته أنه لما كانت الإرادة هى أصل شقائنا لأنها تطالبنا أبدا بمطالب جديدة ، فإن السعادة إنما تكون فى الخلاص من حاجاتنا ومطالبنا ، وذلك بالابتعاد عن مبدأ الحياة نفسه والارتماء فى أحضان القبر حيث الصمت الدائم والسكون الأبدى . ومات كارليل عن ستة وثمانين عاما و لم تكن نظرته إلى الحياة نظرة الواثق من مستقبلها المستريح إلى حاضرها ، وإنما هى نظرة من يضع على عينيه غلالة سوداء ... وبلغ العقاد

الخامسة والسبعين .. صحيح أنه لم يكن متشائما تشاؤم هؤلاء ، وأنه كان يتحدى التشاؤم فى أكثر الأحيان ، ولكن الصحيح أيضا أنه لم يكن كثير التفاؤل . أو على الأقل لم يكن متفائلا تفاؤل غير هؤلاء وصحيح أنه كان صديقا للحياة .. ولكن الصحيح أيضا أنه لم يكن يهاب الموت أو يخشاه . ففى قصيدة – نفثة – على سبيل المثال رأينا عقادنا الشاعر ظمآن لا يرويه شىء ، حيران لا يهديه شىء ، يقظان لا يلهيه شىء ، غصان لا يبكيه شىء ، أسوان لا يشفيه شىء ، سأمان لا يعنيه شىء ، وهو فى حالته هذه وحيد ليس إلى جانبه قلب يسعده ولا صديق يواسيه فلم يبق أمامه من سبيل إلا الموت .

يديك فامْحُ ضنى ياموت فى كبدى
فلست تمحوه إلا حين تمحونى

وأخيرا نعود إلى علاقة التشاؤم بالانتحار وكثرة حالات الانتحار فى هذه الأيام لنسمع فيها رأى العقاد ، ومؤدى رأيه بالإضافة إلى ما قلناه أن الحياة هى الحياة سواء فى القديم أو فى الوقت الحاضر ، وأن دواعى السخط والتشاؤم هى هى لدى إنسان العالمين ، القديم والحاضر . فليست الحياة أهون علينا وأصغر فى أعيننا مما كانت فى أعين القدماء ، ولا كانوا يجدون فيها من المتعة والجمال ما لا نجده فيها الآن :

« وإنما المسألة هنا مسألة صبر لا مسألة رغبة ، ومسألة ضعف عن احتمال الآلام لا مسألة زهد فى جمال الحياة » .

الضحك وفلسفة الجمال :

وبذكر الجمال ننتقل إلى المبحث الثالث والأخير من مباحث فلسفة الضحك عند العقاد ، وهو المبحث الذى نربط فيه بين الضحك وفلسفة الجمال كما ربطنا فى المبحث السابق بين الضحك وفلسفة الأخلاق وفى المبحث الذى قبله بين الضحك وفلسفة المعرفة وبذلك تكتمل لنا أو تتكامل لدينا الجوانب الثلاثة التى تتألف منها نظرية الضحك عند العقاد .

ولقد اهتم العقاد كما اهتم كثير غيره من النقاد بدراسة طبيعة العمليات الذهنية التى تنطوى عليها ظاهرة الضحك ، فرأيناه مثلا يتفق مع الباحث الشهير ايزنك فى اعتماده على التقسيم التقليدى للحالات النفسية إلى حالات إدراك ووجدان ونزوع وتصنيف ظاهرة الضحك بناء على هذه الحالات . وإذا كان ايزنك قد استعمل كلمة « الهزل » بمعنى عام وأطلقها على العناصر الإدراكية والوجدانية والنزوعية التى تدخل هى الثلاثة فى تركيب الهزلى ، فقد استعمل العقاد كلمة « السخرية » وأطلقها على هذه الحالات الثلاث نفسها مع مراعاة التداخل الوظيفى القائم بين كل حالة فضلا عن توضيح أقسام السخرية بحسب نوع الباعث السيكولوجى . فهو يقول فى كتابه « جحا .. الضاحك المضحك » :

« وكان أهم ما لمسته فى مسألة الفكاهة توضيح أقسام السخرية من حيث النية إذ يكون منها ما يلجأ إليه الساخر كأنه يفتش عن العيوب الإنسانية مستريحا إلى وجودها وبقائها ، ويكون منها ما يلجأ إليه الساخر آسفا مضطرا » .

وإذا كان ايزنك قد عاد فصنف « الهزلى » بحسب زيادة الأثر الذى يحدثه أحد هذه الجوانب السيكولوجية الثلاثة ، فأطلق اسم « الفكاهة » على العنصر الوجدانى ، واسم « النكتة » على العنصر النزوعى ، واسم « الكوميديا » على العنصر الإدراكى . فقد أخذ العقاد مبدأ التصنيف وحاول أن يضيف إليه تحليل مصادر الإحساس الفنى والأدبى وإن لم تمكنه الظروف من القيام بهذا العمل الخطير فهو يقول فى كتابه سالف الذكر :

وقد عنّ لى غير مرة بعد كتابة الفصل المتقدم عن النكتة فى سنة ١٩٢٧ ، أن أتوفر على تصنيف كتاب واف أبسط فيه منادح البحث عن مصادر الأحاسيس التى تمتزج بالفنون والآداب كالإحساس بالجمال والإحساس بالجلال والإحساس بالمقدس والإحساس بالمليح والإحساس بالمضحك على أنواعه ، ولكننى وجدت الوقت يضيق عن استيعاب هذا البحث لضخامته وصعوبه مسالكه وجدّته فى اللغة العربية وسائر اللغات » .

ومهما يكن من شيء فإن العقاد فى أخذه بهذا التصنيف الثلاثى يؤكد أن الكوميديا من بين سائر أنواع الضحك أقربها جميعا إلى عنصر الإدراك ومن ثم فهى فن عقلى كغيره من الفنون على ملكة الإبداع ، وله كما لغيره من الفنون منطقه الخاص الذى يخاطب منا العقل أكثر مما يخاطب العاطفة أو الوجدان ، وإذا كان الضحك الناشيء عن الدغدغة ، هو عند كثير من الباحثين الصورة الأولية من صور الضحك . فعند العقاد أن الكوميديا فى حقيقتها هى فن الدغدغة العقلية ، أو هى الضحك الجمالى أو الاستاطيقى الذى يقترن بالكثير من مظاهر النشاط الذهنى كالتهكم والسخرية والفطنة وسرعة البديهة والقدرة على التورية والتلميح والتلاعب بالألفاظ .

الكوميديا ضحك عقلى :

ولكن إذا كان « الكوميدى » بصفة عامة ضحك عقلى يقوم على نقد الواقع ، والاستخفاف بالمطالب الجدية فى الحياة تخفيفا لحدة الواقع وتهوينا من قسوة الحياة ، فما هو فن الكوميديا على وجه التحديد ؟

نستطيع أن نقول عن فن الكوميديا أنه هو الآخر :

« قدرة عقلية على تنظيم الأحلام وبعثها فى جسم حى ما نسميه بالأثر الفنى » .

وإذا كان الأثر الفنى فى حالة الكوميديا ليس تصويرا للقيم العليا الرفيعة ولا تعبيرا عن المثل الأخلاقية السامية وإنما هو تصوير لنقائص الناس وعيوبهم ، ألا يجرده هذا من صفة الجمال وينكر عليه كل طابع فنى ؟

هنا نعود إلى الكلام عن الجمال والشر فى الفنون ، وعن الفرق بين الجمال الفنى والجمال الطبيعى وبين تصور الشر فى ذاته وعمل الشر وتسويغه . ومؤدى رأى العقاد فى هذا كله أن « الاستاطيقا » تتناول القبح كما تتناول الجمال ، وأن العمل الفنى يصور الخير كما يصور الشر . ومعنى هذا أن القبح الطبيعى غير القبح الفنى وأن ما فى الطبيعة من قبح يمكن أن يصبح جمالا فى الفن . وفى هذا يقول عقادنا الفيلسوف :

« أما الشر والجمال فقد اجتمعا كثيرا فى الطبيعة والحياة فلماذا لا يجتمعان كثيرا فى القصيد وسائر الفنون ؟ بل لقد كان القبح نفسه – وهو نقيض الجمال – موضوعا للفنون الجميلة من شعر وتمثيل وتصوير ، فلم نستغرب مجيئه فى ذلك المعرض ولم يمنعنا دور القبح أو الشر الذى يمثله الممثل أو يصوره المصور أو يصفه الشاعر أن نعرف فيه مزية الأداء الجيد الجميل ؟ .. » .

وعلى ذلك فالضحك يمكن أن يكتسب طابعا جماليا على الرغم من أنه ينصب فى صميمه على وصف القبح وتصوير الشر . والحقيقة أن الضحك بمجرد ما يتجاوز المرحلة الفسيولوجية يكتسب صبغة استاطيقية خالصة ، فليس الضحك حكما أخلاقيا ، كلا ولا هو من قبيل الحكم الفعلى ، وإنما تنحصر كل قيمته فيما له من طابع جمالى أو وظيفة استاطيقية ، فإذا كان الضحك البدائىّ أو التلقائىّ لا ينطوى فى ذاته على أية قيمة جمالية ، فإن الكوميديا بحق هى فلسفة الضحك التى تسمو بالهزلى من المستوى العامى المبتذل إلى مستوى الجمال الفنى الإنسانى ، وأن عبقرية موليير أو شارلى شابلن أو نجيب الريحانى لتنحصر فى أن كلا منهم إما شاعر أو فيلسوف أو ناقد على الرغم من أنه ممثل هزلى » .

الملهاة والمأساة :

وهنا يتضح لنا الخطأ الشائع بين كتاب المسرح الكوميدى وجمهوره على السواء ، إذ يتوهم كثير من الكتاب أن فن الكوميديا أيسر الفنون وأسهلها . ويتوهم كثير من الجمهور أن المسرح الكوميدى نوع من الملاهى التى يقضون فيها أوقات الفراغ . والواقع أن فن الكوميديا من أصعب الفنون المسرحية ، وإن لم يكن أصعبها على الإطلاق ، ذلك لأنه إن كان سهلا بالنسبة للكاتب المسرحى أن يستثير دموع النظارة فإن من الصعوبة بمكان أن ينتزع ضحكات هذا الجمهور . وعلى ذلك فإن الكوميديا تتطلب من الحبكة فى إدارة الحوار والبراعة فى تحريك الشخصيات والعمق فى خلق المواقف الهزلية أكثر مما تتطلبه التراجيديا بكثير ، وهذا ما عبر عنه العقاد فى خلاصة اليومية ، بقوله :

« إن المضحكات ليست بالقليلة ، ولكن الذين يحسنون صناعة الضحك هم القليلون : فليس من الضرورى أن نفتش عن رجل من أمثال موليير لنغرب

فى الضحك فإن فى كل رجل من الذين نراهم ونعاشرهم موطنا للنقص ، وفى كل عمل موضعا للكلفة والتصنع » .

ولا تمتاز الكوميديا على التراجيديا بهذا فحسب ، وإنما تمتاز عليها أيضا بالدور الوظيفى الذى تؤديه فى حياة الجمهور .. النفسية والأخلاقية ، فهى تقوم بدور صحى تطهيرى يتمثل فى تجديد نشاطنا ورفع روحنا المعنوية واستعادة ثقتنا بأنفسنا ، لأن الكوميديا إذ تصور شخصيات ضعيفة أو ناقصة ، شاذة أو منحرفة ، مغرورة أو متكلفة ، تجعلنا نتصور فى كل لحظة أننا أفضل من هذه الشخصيات بكثير ، وهذا أيضا ما لاحظه العقاد فى كلامه من أسباب الضحك عندما قال :

« للضحك عدة أسباب أكثرها يدور حول محور واحد هو الاغتباط بأنفسنا ، إما بما نحسه من كمالها أو بسلامتنا من النقص الذى نكشفه فى سوانا » .

ولابد لنا فى هذا الصدد من أن نشير إلى التفرقة المشهورة التى وضعها برجسون بين المأساة والملهاة ، والتى أخذ بها وطورها أستاذنا العقاد — فعند برجسون أنه إذا كانت المأساة تتجه دائما إلى الفردى أو الخاص ، فإن الملهاة تتجه إلى الكلى أو العام ، بمعنى أن الكوميديا تقدم لنا بعض النماذج الاجتماعية العامة بينما تقدم لنا التراجيديا شخصية محورية واحدة تدور عليها أحداث المسرحية . وعند برجسون أيضا أنه إذا كانت التراجيديا تحرك فينا العاطفة فإن الكوميديا تخاطب منا العقل ، ومن ثم فإن الأولى لا تؤدى ذلك الدور الصحى أو التطهيرى الذى تؤديه الثانية ، لأنها تجعلنا نتعاطف مع الشخصيات التراجيدية ونستجيب لمواقفها بالبكاء أو بالتأثر أو بالانفعال ، بينما ترتفع بنا الكوميديا إلى ما فوق الواقع فتمكننا من أن نراه على حقيقته ، ومن أن نحكم عليه بتعقل كامل وحرية خالصة . ويزيد العقاد على كلام برجسون بقوله :

« يبدأ فهم المضحكات على هذا النحو الذى تغلب عليه المقابلة الاسمية بين الضحك والبكاء ، ثم يتفرع الضحك ويتشعب وتلوح منه الأفانين التى لا يقابلها البكاء فى كل حالة ، بل يدخل فيها ويحسب منها فى بعض الحالات » .

وكائنا ماكان الأمر فإن الكوميديا كما لاحظ العقاد بحق هى أسمى مراحل الضحك ، أو هى فلسفة الضحك التى ما أن يضاف إليها روح الترف الفنى حتى تكتسب طابعها الجمالى أو الاستاطيقى ، وحتى تصبح بتصويرها الساخر لعيوب المجتمع ونقائصه ، وتهكمها اللاذع على النماذج الاجتماعية الشاذة .. أصدق تعبيرا عن يقظة الفن ، وصحوة وانتصار الحياة .

وبعد .....

وبعد .. فهذا جانب آخر من جوانب الفلسفة العقادية ، وقفنا فيه على أصالة هذا الفكر الرائع وعبقرية هذا المفكر العظيم . وحقا كان العقاد تعبيراً نقيا عن ذات نفسه لا عن غيرها من الذوات ، وحقا استطاع الرجل أن يعيد لنا مع حضورنا أمام أنفسنا حضورنا أمام الكون وأمام الله .

★ ★ ★

العقاد وعبقرية اللغة العربية

فى ذكرى صاحب العبقريات ، الذى كتب عن عبقرية محمد الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم – وعبقرية إبراهيم أبى الأنبياء ، وعن عبقرية أبى بكر وعمر وعثمان وعلى من الخلفاء ، وعن عبقرية خالد بن الوليد وعمرو بن العاص من القواد ، وعن عبقرية ابن سينا وابن رشد من الفلاسفة ، وعن عبقرية ابن الرومى وأبى نواس وأبى العلاء المعرى من الشعراء ، وعن عبقرية محمد عبده ومحمد على جناح من المصلحين فى الإسلام .

فى ذكرى العقاد صاحب هذه العبقريات ، الذى كتب عن « اللغة العربية » باعتبارها اللغة التى تكلم بها هؤلاء جميعا ، واللغة التى تكاد تنفرد بمزاياها الخاصة فى الفن والتعبير ، عن سائر لغات العالم ، واللغة التى هى أصلح ما تكون للعلم والحضارة ، للأدب والفن ، للصحافة والإعلام ، اللغة التى هى حقا اللغة الشاعرة لا لأنها لغة شعر وحسب يكثر فيها الشعر والشعراء ، ولا لأنها لغة شعرية وكفى تنفرد بفن العروض المحكم أو بجمال وقعها فى الأسماع ، وإنما هى لغة شاعرة تصنع مادة الشعر وتماثله فى قوامه وبنيانه ، إذْ كان قوامها الوزن والحركة ، وليس لفن العروض ولا للفن الموسيقى كله قوام غيرها ، ثم هى بعد هذا كله ، وقبل هذا كله لغة القرآن الكريم .

أقول فى ذكرى صاحب « اللغة الشاعرة » الذى أولى هذه اللغة كل عناية واهتمام ، ودافع عنها فى كتبه وكتاباته دفاعه عن الإسلام وعن عباقرة الإسلام ، حتى أن جملة ما كتبه عنها يمكن أن يشمله كتاب جامع يطلق عليه « عبقرية اللغة العربية » جريا على عادة العقاد فى إطلاق الأسماء ، وهو اسم يجيء حقا وفقا لمسماه ؛ يحلو لنا فى هذه الذكرى أن نتناول هذا الجانب من جوانب الفكر العقادى ، فنلقى عليه مزيدا من الأضواء ، نتحرى بها إبراز المزايا العلمية لهذه اللغة الشاعرة فى هذا الوقت بالذات ، لأن الحاجة إلى إبراز هذه المزايا كما يقول العقاد ، تمسّ غاية المساس فى زمن تعرضت فيه هذه اللغة وحدها ، بين لغات العالم لكل ما ينصب عليها من معاول الهدم ، ويحيط بها من دسائس الراصدين لها ، لأنها قوام فكرة وثقافة وعلاقة تاريخية ، لا لأنها لغة كلام وكفى !

ولقد اتضح هذا الهدف جليا منذ أواخر القرن الماضى وطوالع هذا القرن ، وذلك فى حملات « التغريب » التى شنها النفوذ الغربى وأعوانه فى آسيا وافريقيا ، مصوبا سهامه إلى صدر التراث العربى الإسلامى بوجه عام ، وإلى قلب اللغة العربية بوجه أخص .

ولكن قادة الفكر فى الأمة العربية سرعان ما تنبهوا لهذه الحملات ، وأدركوا الهدف من ورائها ، فانبروا لتفنيد دعاوى المبشرين والمستشرقين ودعاة « التغريب » تفنيدا يبتعد عن العاطفة والانفعال بمقدار ما يقترب من الفكر العلمى والعقل المنطقى ، فها هو السيد جمال الدين الأفغانى يتصدى للرد على دعاوى « ارنست رينان » ، كما يتصدى الإمام محمد عبده لتفنيد مزاعم « جبريل هانوتو » ويتصدى قاسم أمين لدحض أقاويل « الدوق داركور » ، ويتصدى مصطفى عبد الرازق لمناقشة آراء « تنيان » و« لامانس » و« جوتييه » . فهؤلاء جميعا أدركوا أن هدم اللغة العربية يحمل فى طياته تقويضا لمفاهيم الإسلام ، لأن العربية هى لغة القرآن ، كما يحمل فى طياته كذلك تقويضا للتراث العربى ، لأن العربية هى لغة التراث ، ويحمل فى طياته أخيرا تقويضا للقوام العربى ، لأن العربى لا قوام له يميزه عن سائر الأقوام غير لغته العربية .

أصل الأصول :

فثمة طائفة من الأصول التقليدية ، اقتضى ثباتها ثبات هذا القوام العربى على مر العصور وتتابع الأجيال وكانت اللغة العربية أو بالأحرى اللغة المعربة الفصحى هى القاسم المشترك الأعظم بين هذه الأصول ، فالإنسان العربى له طابعه البدوى القديم الذى لم يخلص منه قط ، ولن يتخلص منه أبد الدهر ، مهما حاول البعض تحويله عن هذا الطابع ، واللغة العربية لها أثرها وتأثيرها فى ثبات هذا الأصل من أصوله التقليدية ، والأدب العربى يحتفظ بأصل من أصوله التقليدية الذى لم يستطع أحد أن ينحرف عنه ، مهما كان من أصحاب التكلف أو التصنع أو البديع ، ألا وهو عمود الشعر ، الذى مهما حاول الشعراء أن يجددوا فيه ، فقد ظلوا دائما محتفظين بفصاحة اللغة وجزالتها ، وبرونق الأسلوب ورصانته ،

لأن اللغة المعربه الفصحى هنا ، ليست مجرد أداة للتوصيل أو التبليغ ، ولكنها غذاء للقلوب والعقول والأرواح .

وليس الشعر وحده باعتباره أحد جناحى الأدب العربى ، بل النثر كذلك ، فالنثر العربى لا يهمل الأسماع وإنما يعنى بها أشد العناية ، فهو أدب منطوق مسموع قبل أن يكون أدبا مكتوبا مقروءاً ، وهو من أجل هذا حريص على أن يلذ اللسان حين ينطق به ، ويلذ الأذن حين تسمع له ، ويلذ الوجدان حين يصغى إليه .

ثم بعد هذا كله أو قبل هذا كله ، يجىء القرآن الكريم ، الذى نزله الله قرآنا عربيا . ليكون آية الآيات فى الإعجاز اللغوى والإعجاز البلاغى ، فيقتضى ثبات هذه الأصول ، ويقتضى المحافظة التى امتاز بها الجيل العربى بين الأجيال .

وليس أدل على ذلك كما يقول الدكتور طه حسين من « أن العرب فى جميع عصورهم لم يعنوا بشىء قط عنايتهم بفصاحة اللفظ وجزالته ، ورقيق الأسلوب ورصانته ، وقد جعلوا الإعراب واصطفاء اللفظ والملاءمة بين الكلمة والكلمة فى الجرس الذى ييسر على اللسان نطقه ، ويزين فى الأذن وقعه ، أساسا لكل هذه الخصال » .

فإذا أضفنا إلى هذا جميعه ، ما للغة العربية من أثر فى تكوين عقلية الإنسان العربى ، وتدبير تفكيره ، وتصريف أفعاله ، وهداية سلوكه ، يفوق كل أثر سواء ، فضلا عن المشاركة الروحية العميقة .. مشاركة العقيدة ، ومشاركة التراث ، ومشاركة التاريخ ، ومشاركة الحضارة ، التى تقوم فى صميمها على الوعى النابع من تلك اللغة ، أدركنا على الفور عظم الإحساس بالمسؤولية التى أحس بها العقاد ، فراح يدافع عن لغتنا العربية كل هذا الدفاع ، ويوليها من اهتمامه كل هذا القدر فهو يقول :

« إن الحملة على اللغة فى الأقطار الأخرى إنمى هى حملة على لسانها أو على أدبها وثمرات تفكيرها على أبعد الاحتمال ، ولكن الحملة على لغتنا نحن حملة على كل شىء يعنينا ، وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية وعلى اللسان والفكر والضمير فى ضربة واحدة .

وتفسير ذلك عند العقاد أن زوال اللغة فى أكثر الأمم يبقيها بجميع مقوماتها غير ألفاظها ، ولكن زوال اللغة العربية لا يبقى للعربى أو المسلم قواما يميزه عن سائر الأقوام ، ولا يعصمه أن يذوب فى غمار الأمم فلا تبقى له بأقية من بيان ولا عرف ولا معرفة ولا إيمان ..

لغة وعى ولغة شهادة :

وليست اللغة وسيلة تعبير وكفى كما قد يظن ، بل هى فوق ذلك عند أصحابها وسيلة تفكير ، فقوالب التفكير عند من كانت لغته هى العربية ، غير قوالب التفكير عند من كانت لغته هى الفرنسية أو الانجليزية أو غيرهما ، ومن هنا استحالت الترجمة الكاملة من لغة إلى لغة أخرى إلا على وجه التقريب ، وكان من باب أولى استحالة ترجمة القرآن الكريم إلى أى لغة أجنبية ، لأن محاولة القيام بترجمة القرآن إما أن تكون صادرة عن سوء فهم أو عن سوء نية أو عن الاثنين معا ، لأن هذه المحاولة لا يمكن أن تستهدف إلا تقويض مبادئ الإسلام .

فلماذا تشترط اللغات الأوربية ، كما يتساءل الدكتور زكى نجيب محمود ، أن يكون فى كل جملة « فعل » ولا تشترط العربية ذلك ؟ لماذا تضع اللغات الأوربية قواعد دقيقة لتحديد لحظات الزمن ، مفرقة بين اللحظة الحاضرة ، والماضى ، وماضى الماضى ، وكذلك المستقبل ، ومستقبل المستقبل ، ولا تعنى العربية بذلك التحديد ، تاركة الأمر لكل متكلم وطريقته فى البيان ؟ لماذا تجعل اللغات الأوربية الفاعل قبل الفعل ، على حين تفضل العربية أن يكون الفعل قبل الفاعل ؟ لماذا تضع بعض اللغات الأوربية الصفة قبل الموصوف فتقول ما ترتيبه « بيضاء ورقة » وتضع العربية الموصوف قبل الصفة فتقول « ورقة بيضاء » ؟ وهكذا وهكذا من الفروق التى قد يكون لها أولها ولكن ليس لها آخرها ، وهى ليست بالفروق السطحية غير ذات الأثر فى تشكيل طريقة التفكير ، بل هى فى صميم الصميم من عملية التفكير .

وما ينطبق على اختلافات اللغات من حيث عمق التأثير فى تكوين وجهة النظر وطريقة التناول ، ينطبق بالتالى على اختلاف الفروق واختلاف القيم واختلاف المثل العليا ، مما يتبدى فى الفنون والآداب والسلوك الاجتماعى وفى

أسلوب العيش بوجه عام ، فاللغة كما يقول الفيلسوف الألمانى فشته ، تلازم الفرد فى حياته ، وتمتد إلى أعماق كيانه ، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته ، وتجعل من الأمة الناطقة بها كلا متراصا خاضعا لقوانين ، لأنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان .

وثمة ميزتان تتميز بهما اللغة العربية وتعدان من أهم مزاياها العديدة إذا ما قورنت بغيرها من اللغات ، إحداهما أنها لغة تاريخية إن لم تكن أقدم اللغات ، والأخرى أنها لغة روحية ، لا لأنها اللغة التى نزل بها القرآن الكريم وكفى ، ولكن لأنها اللغة التى يغلب على خصائصها الطابع الروحى أو طابع المثالية بوجه عام .

أما أن العربية أقدم اللغات وأم جميع اللغات ، فهذا ما يؤكده العقاد من خلال بحثه فى الثقافة العربية ، وكيف أنها أسبق من ثقافة اليونان وثقافة العبريين ، فقد وجد العرب فى ديارهم قبل أن يعرفوا باسم العرب بين جيرانهم ، وكانت لهم لغة عربية يتكلمونها وتمضى على سنة التطور عصرا بعد عصر ، إلى أن تبلغ الطور الذى عرفناه منذ أيام الدعوة الإسلامية ، وقد مضى على العرب أكثر من ألفى سنة وهم معروفون بهذا الاسم الذى يطلقونه على أنفسهم ويطلقه عليهم غيرهم ، ولا خلاف فى علاقة العرب الأقدمين بالجزيرة العربية ، ولا فى قدم العمران بهذه الجزيرة .

ولا خلاف كذلك على قدم اللسان العربى فيها ، ولا فى أنه أقدم لسان تكلم به سكانها الأقدمون ، ولم يعرف لهم لسان قبله فى أصوله وخصائصه التى تميز بها بين اللغات العالمية .

وانطلاقا من هاتين المقدمتين التاريخيتين ، يخلص العقاد إلى النتيجة القائلة بأن الأبجدية العربية أسبق الأبجديات ، وأن الاقتناع بهذه الحقيقة التاريخية لا يحتاج إلى أكثر من الاطلاع على الأبجدية اليونانية ، وعلى السفرين الأولين من التوارة ، وهما سفر التكوين وسفر الخروج ، فالأبجدية اليونانية عربية بحروفها وبمعانى تلك الحروف وأشكالها ، منسوبة عندهم إلى قدموس الفينيقى ، وهو فى كتاب

مؤرخهم الأكبر « هيرودوت » أول من علمهم الصناعات . أما سفر التكوين وسفر الخروج فهما صريحان فى تعليم الصالحين من العرب لكل من إبراهيم وموسى عليهما السلام ، فإبراهيم تعلم من ملكى صادق ، وموسى تعلم من يثرون إمام مدين ، وشاعت فى السفرين رسالة « الآباء » قبل أن يعرفوا باسم الأنبياء لأن العبرانيين عرفوا كلمة « النبى » بعد وصولهم إلى أرض كنعان ، واتصالهم بأئمة العرب بين جنوب فلسطين وشمال الحجاز .

أم جميع اللغات :

اللغة العربية إذن أقدم اللغات ، وهى أيضا أم جميع اللغات ، ولا يصل العقاد إلى هذه النتيجة من خلال المقابلة بين اللغات السنسكريتية والجرمانية والعربية ، كما يفعل بعض علماء المقارنات اللغوية من أبناء الهند المسلمين ، أولئك الذين يعتمدون على معرفتهم بلغات الهند ومعرفتهم باللغة العربية وبعض اللغات الأوربية ، لتصحيح أخطاء اللغويين الأوربيين عند المقابلة بين الكلمات ، يصيبون كثيرا فى التنبيه إلى تلك الأخطاء وإثباتها بدلائل المعانى والألفاظ ، ولكنهم ينساقون إلى مثل هذه الأخطاء عند المقابلة بين جذور الألفاظ العربية والأجنبية .

ولكن العقاد إنما يصل إلى هذه النتيجة من خلال دراسته الأنثربولوجية أو دراسته فى تاريخ علم الإنسان ، فهو يرجّح القول بأن اللغة الفينيقية عرفت فى جزيرة كريت قبل أربعة آلاف سنة ، ويعقّب بهذا الكلام على وصف العلماء الأوربيين لهذه الشعوب بالسامية ، فيؤثر تغليب كلمة العربية على كلمة الفينيقية أو كلمة السامية ، وحجته فى ذلك أن الفينقيين كانوا يقيمون بين النهرين على مقربة من خليج العرب ، قبل انتقالهم إلى صور وغيرها من المدن على شواطىء فلسطين ، وأن الحروف المنسوبة إليهم كانت حروفا عربية ، ولم تكن مقصورة على القبائل الفينقية فى العراق أو فلسطين .

وإذا كانت هناك علاقة قديمة بين الحضارة العربية وجزيرة كريت ، فقد وجدت مثل هذه العلاقة بين الحضارة العربية وبين اليونان ، وذلك منذ عصر الملك « قدموس » الذى يقارب فى حساب التاريخ وحساب الأساطير لعصر الأميرة « أوربا » ، والملك منيوس ، وبالنسبة إلى قدم العلاقة العربية الكريتية !

وحجة العقاد فى إثبات ذلك أن الأبجدية اليونانية الباقية إلى وقتنا الحاضر ، تدل دلالة قاطعة على تاريخ هذه العلاقة ، فهذه الأبجدية التى يكتبها اليونانيون فى عصرنا هذا ، موافقة بترتيبها حرفا حرفا لترتيب الأبجدية العربية ، ولا يختلف هذا الترتيب مرة ، إلا إذا تقابل حرف من حروف الحلق بحرف من الحروف التى تقابله فى نطق الأوربيين ، لأن الأوربيين لا ينطقون حروف الحلق على الإطلاق .

ويدلل العقاد على هذا الرأى بقوله إن الأبجدية اليونانية تبتدئ بحروف (ألفا وبيتا وجما ودلتا) وهى حروف الألف والباء والجيم والدال فى « أبجد » على هذا الترتيب ، ثم تتقابل حروف « هوز » بما يقاربها مع اختلاف نطق الهاء ، ونطق الواو حين تكون حركة مد عندهم وحرفا منطوقا عندنا فى بعض الأحيان ، ثم تأتى « كلمن » متتابعة كما هى عندنا بغير اختلاف لخلوها من حروف الحلق والمد ، وهم ينطقونها « كافا ولاما ومى ونى » ويتبعونها ببقية حروفنا على النحو السابق .

على أنه إذا كان بعض المؤرخين الأوربيين يتضايقون من نسبة كل ثقافة أوربية إلى أصل من أصولها العربية ، وإذا كانوا يدركون هذا الشبه بين الأبجدية العربية والأبجدية اليونانية ، وإذا كانوا بعد هذا وذاك يتساءلون : ولماذا لا يكون الساميون هم الذين اقتبسوا هذه الحروف من مصدر أوربى قديم ؟ فإن العقاد سرعان ما ينبرى للرد على هذا التساؤل بقوله :

« إن أسماء الحروف العربية عرفت بمعانيها وأشكالها ولم يعرف لها معنى ولا شكل يعود بها إلى لغة من لغات الأوربيين ، ومن معانى هذه الحروف ما نفهمه فى أحاديثنا اليومية إلى هذه الأيام ، كالباء من البيت ، والجيم من الجمل ، والعين من العين ، والكاف من الكف ، والنون من النون أو الحوت ..

وإذا كنا ههنا قد انتهينا إلى « بيت القصيد » كما يقول العقاد ، من تحقيق القول بقدم اللغة العربية ، على اعتبار أن قدم اللغة عراقة تحسب لها كما تحسب لكل كائن حى عريق ، مصداقا لقول المستشرق الفرنسى المنصف لوى ماسينيون

« اللغة العربية لغة وعى ، ولغة شهادة ، وينبغى إبقاؤها سليمة بأى ثمن ، للتأثير فى اللغة الدولية المستقبلة ، واللغة العربية بوجه خاص هى شهادة دولية يرجع تاريخها إلى ثلاثة عشر قرنا من الزمان » .

وإذا كنا قد أشرنا إلى الطابع الروحى الذى يغلب على خصائص هذه اللغة أو الطابع المثالى بوجه عام ، ففى وسعنا أن نقول عن هذا الطابع ، ما قاله الدكتور عثمان أمين فى كتابه عن « فلسفة اللغة العربية » من أن أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن ، هى أنها تنحو نحوا من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية المعروفة ، ففلسفة اللغة العربية تفترض لأول وهلة مثالية عميقة صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » و« الخاطر » و« المثال » وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار .

وفى حين تبدو اللغات الهندو – أوربية وكأنما جعلت للتعبير عن نظام العالم الخارجى ، نجد اللغة العربية وكأنما هى لغة التأمل الداخلى ، تأمل الفكر والروح ، أو كأنما هى مجعولة كما يقول الدكتور عثمان أمين لكى يتذوق أصحابها مقصدا من المقاصد الإلّهية ، بمعنى أنها فى الوقت الذى تصرف فيه النظر عن المتغير والزائل ترنو إلى المطلق والأبدى ، وبالتالى فهى تفتح لمن يتذوقها آفاق الرؤية المثالية أو الروحية ، وهذا ما عبر عنه المستشرق الفرنسى هنرى لوسل بقوله فى جريدة « لومند » الفرنسية : « اللغة العربية والحضارة العربية الإسلامية تزودان الدارس لهما بنظرة جديد إلى العالم » .

حضارة الحرف وحضارة الكلمة :

وقبل أن نتطرق إلى آفاق الرؤية التى تفتحها اللغة العربية ، والتى وجدها العقاد من مزايا الفن والتعبير فى هذه اللغة ، وفى المقابلة بين فن العروض العربى وأمثاله فى فنون اللغات الأخرى ، وفى فلسفة الحياة كما تصورها لنا المأثورات الشعرية من عهد الجاهلية إلى ما بعد الإسلام ، وفى السيمية أو المبحث الذى يعنى بمدى دلالة اللفظ على المعنى ، يجدر بنا أن نقف عند حروف اللغة العربية ، لنتعرف على الخلفية الحضارية التى صدرت عنها هذه الحروف ، وكيف أنها كما يقول العقاد « أصلح الحروف لكتابة اللغات » .

فعند العقاد أن الأمم التى تعتمد على الحروف العربية فى كتابتها ، أكثر عددا من كل مجموعة عالمية تعتمد فى الكتابة على الحروف الأبجدية ، ما عدا مجموعة واحدة وهى مجموعة الأمم التى تعتمد فى كتابتها على الحروف اللاتينية ، وذلك لأن الحروف العربية تستخدم لكتابة اللغة العربية ، واللغة الفارسية ، واللغة الأوردية ، واللغة التركية ، واللغة الملاوية ، وبعض اللغات التى تتصل بها فى الجزر المتفرقة بين القارات الثلاث : افريقيا وآسيا واستراليا .

وبعض أن يضع العقاد ما يشبه المقدمة الكبرى فى المنطق الأرسطى ، إذ يقول : « إذا كانت نسبة الكاتبين بين هذه الأمم أقل فى هذا العصر من نسبة الكاتبين بين أبناء الأمم التى تعتمد على الحروف اللاتينية » .

يضع ما يشبه المقدمة الصغرى فى هذا المنطق ، فيقول : « وكأن الأمر فى صلاح الحروف للكتابة لا يعود إلى كثرة الأفراد الذين يكتبونها ، بل إلى أنواع اللغات التى تؤدى ألفاظها وأصواتها » .

ثم يخلص من هاتين المقدمتين إلى هذه النتيجة التى يقول فيها : « وعلى هذا الاعتبار تكون الحروف العربية أصلح من الحروف اللاتينية أضعافا مضاعفة لكتابة الألفاظ والأصوات ، لأنها تؤدى من أنواع الكتابة ما لم يعهد من قبل فى لغة من لغات الحضارة » .

على أن الذى يعنى العقاد فى قضية اللغة العربية هو جانب التمام والنضج ، بعد طول النمو والتطور ، فلا بد من أجيال تمضى قبل أن ينتهى تطور اللغة إلى هذه التفرقة الدقيقة بين أحكام الإعراب ، أو بين صيغ المشتقات ، أو بين أوزان الجمع والمثنى وجموع الكثرة والقلة فى الأوزان السماعية ، ولا بد من فترة طويلة يتم بها تكوين حروف الجر والعطف وسائر الحروف التى تدخل فى تركيب الجملة بمعانيها المختلفة وتنفصل بلفظها من ألفاظ الأسماء والأفعال التى تولدت منها ، وهى فى بعض اللغات لم تنفصل عنها حتى اليوم .

ويمضى العقاد فى تفصيل هذا الحكم العام ، والتدليل عليه ، فيضرب لنا أكثر من مثال من قواعد اللغات السامية ، التى لم تنضج فى تطورها كما نضجت

اللغة العربية ، ولم تبلغ من درجات الكمال ما بلغته هذه اللغة ، ففى اللغات السامية إعراب ، ولكنه قاصر غير مطرد ولا متناسق فى مواضعه ، ولم يبلغ قط مبلغ « القانون » الذى تعرف فيه حدود الاطراد وحدود الاستثناء .

وفى اللغات السامية اشتقاق ، ولكن قوالب المشتقات فيها لم تتميز بأوزانها ومعانيها كما تميزت مع تطور اللغة العربية .

وفى اللغات السامية حروف لم تعرف فى غيرها من العائلات اللغوية كما يسميها المحدثون ، ولكن لغة من اللغات ، سامية كانت أو آرية أو طورانية ، لم تتحرر فيها المخارج بحروفها ولا الحروف بمخارجها كما تحررت فى لغتنا العربية ، فليس فى لغة الضاد حرف ملتبس بين مخرجين ، ولا مخرج ملتبس بين حرفين » .

وفى اللغات السامية نحو وصرف ، ولكنهما كما يقول العقاد واقفان فوق المنبت جذورا كالخشب الذى لا يقبل النمو بعد ما وصل إليه ، وما من جذر من جذور نحونا أو صرفنا لم يتفرع ولم يحتفظ بقوة الحياة فيه ، كما تحتفظ البنية الحية بقوة حياتها ، فى كل عضو من أعضائها .

ولا ينبغى أن يؤخذ هذا الكلام على أنه مجرد شعور قومى نبيل ، يصدر عن كاتب يقدر مسؤوليته نحو أمته ، ويدفعه إلى ذلك الشعور بالأنانية القومية ، فالعقاد إلى جانب هذا وذاك ، إنما يقدر مسؤوليته نحو الحقيقة العلمية بوجه عام ، ولا يدع الشعور القومى ينأى به عن المنهج المحايد السليم .

السيمية أو السيما العربية :

وصحيح أن اللغة عند العرب الأولين كانت هى عزهم ، وكانت هى مجدهم ، وكانت هى ثقافتهم ، وكانت هى فنهم ، وكانت هى علامة إعجازهم ، وخاصة إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر ، وصحيح أن « الكلمة » عندهم كانت هى التى ترفع عارفها إلى مكان الصدارة ، وتخفض جاهلها إلى الدرجات الدنيا من سلم المجتمع . بحيث كان يكفى لصد الرجل عن قضاء غايته ألا يكون موهوبا بالنطق الجميل ، كما كان يكفى لإقبال الدنيا كلها على رجل أن يوهب القدرة على صياغة الكلام .

وليس أدل على هذا كله من أبى العلاء المعرى الذى صور الجنة وصور الجحيم فى « رسالة الغفران » فلم يكن فى جنته ولا فى جحيمه إلا الشعراء أو من كانت صناعتهم الكلمة . وكذلك فعل ابن شهيد الأندلسى ، فعندما صور فى « التوابع والزوابع » وادى الجن لم يعمره إلا بالشعراء والكتاب . ولا يمكننا أن ننسى فى هذا المقام قولة الخليفة عمر بن عبد العزيز : « إن الرجل ليكلمنى فى الحاجة يستوجبها ، فيلحن ، فأرده عنها ، وكأنى أقضم حب الرمان الحامض ، لبغضى استماع اللحن ، ويكلمنى آخر فى الحاجة لا يستوجبها فيعرب ، فأجيبه إليها ، التذاذا لما أسمع من كلامه » .

صحيح هذا كله ، ولكن الذى لا يمكننا أن نوافق على صحته ، هو القول بأن لغتنا العربية أشبه شيء بنسيج العنكبوت الذى يثير العجب لدقة الصنعة وبراعة الصانع ، دون أن يكون فيه نفع أو فائدة ، أو أشبه شيء – بالدانتيلا – الذى يكفينا فيه جمال زخرفه وجودة خرومه وحسن وشيه وتطريزه ، بحيث نضعه على المناضد ننظر إليه وكفى ، دون أن يؤدى فى حياتنا شيئا ، فما يقوله الدكتور زكى نجيب محمود من أن الثقافة العربية لم يكن يعنيها أن تكون للصيغة الكلامية دلالة فى دنيا الطبيعة وعالم الكائنات ، وأن الصيغ اللغوية إنما تفعل فعلها كله ما دامت حسنة التركيب جميلة الجرس ، ولا على صاحبها ولا على قارئها بعد ذلك أن يهتدى بها فى تجارة أو صناعة ، أو سفر أو قتال أو فى أى شيء من شئون العيش ، وهو ما عبر عنه صراحة بقوله : « اللغة فى تراثنا أقرب إلى الأشكال الهندسية ، تكفى نفسها بنفسها ، منها إلى مسائل الجبر والحساب ، يوصل فيها إلى حلول ، ماذا تبغى من زخرف هندسى ركبت فيه مثلثات ودوائر إلا أن تنظر إليه وتنعم النظر ، لكنك لا تكتفى بمجرد النظر إلى رموز الجبر وأرقام الحساب ، بل تسارع إلى السؤال حيالها : ماذا يراد بها ، ووقفتك من الزخارف الهندسية هى وقفة المثقف العربى من بناءات الكلام » .

أقول إن مثل هذا الكلام لا يمكن أن يصدق على لغتنا العربية ، التى لم تبلغ هذه الدرجة من النضج والكمال إلا بعد أن تمرست بشؤون العيش ومتطلبات الحياة ، وكانت لها من « الوظيفية » ما جعلها أشبه بالكائن الحى الذى يتفاعل

مع واقع المجتمع والبيئة ، ويؤثر فيه بمقدار ما يتأثر به ، وربما كان بحث العقاد فى « السيمية » وهو المبحث اللغوى الجديد الذى يقوم على العلاقة بين حروف الكلمة ودلالتها ، وهل تدل حروف الكلمة بلفظها على شىء من معناها ، خير ما يرد به على مثل هذا الكلام .

ويستهل العقاد كلامه عن « السيمية » بأنه إذا كان الغربيون قد أخذوا هذه التسمية من كلمة « سيما » اليونانية بمعنى الرمز أو العلامة أو الإشارة ، فثمة تقارب فى اللفظ والمعنى بين كلمة سيما اليونانية وكلمة سيما العربية ، بحيث لا يمكن القول بأن الكلمة العربية مستعارة من الكلمة اليونانية ، والدليل على ذلك هو أن مادة هذه الكلمة متشعبة فى لغتنا العربية ، ففيها كلمات الوسم والوشم والسمة التى تفيد معنى العلامة والدلالة والأثر .

وإذا لم تكن كل كلمة فى لغتنا العربية قد لوحظت فيها الحكاية الصوتية ، ودلالة اللفظ على شىء من المعنى ، فما أكثر هذه الكلمات فى هذه اللغة ، مثال ذلك اسم السيف واسم القلم ، فاسم السيف ملحوظ فيه عمل السيف وهو القطع والقلم ملحوظ فيه التقليم .

على أنه إذا كان علماء السيمية يفرقون دائما بين اللغة والكلام ، على أساس أن اللفظة فى اللغة ليست مساوية للفظة نفسها فى الكلام ، وإنما اللغة والكلام بينهما من الفروق كما بين المادة الخام والمادة المصنوعة ، وإذا كانوا يؤكدون على الحقيقة القائلة بأن شيئا يسمى اللغة لم يوجد بمعزل عن الكلام كما وجدت الحجارة بمعزل عن البيوت وصناعة البناء ، فإن العقاد يضيف إلى هذا القول قوله بأن اللفظة فى الكلام عضو فى بنية حية ، وأن اللغة قد تكون صورا أو رموزا إلى الأشياء ، فإذا أصبحت كلاما كانت وسيلة إلى غاية يريدها المتكلم .

ويستشهد العقاد برأى العالمين اللغويين أوجدن ورتشاردز صاحبَىْ الكتاب الشهير « معنى المعنى » الذى افتتحا فصله الأول بكلمة مقتبسة من « الحكيم الصينى » لاوتس ، يقول فيها : « من يعلم لا يتكلم ، ومن يتكلم لا يعلم » ، وهى كلمة بعيدة المدى فى دلالتها على أن الكلام إنما يصبح عبثا ضائعا إذا بلغ العلم غايته .

ويختم العقاد كلامه عن « السيمية » بضرورة التفرقة بين ما هو من خصائص العقل البشرى وما هو من عوارض اللغة ، فليس من المجدى على حد تعبيره ، أن نحاول تغيير الدماغ فى تكوينه لكى نصل من ذلك إلى تغيير اللغة ، وإنما المستطاع أن نجعل اللغة موافقة لتكوين العقول ، وما فطرت عليه من أساليبها فى تحصيل المدركات .

لغتنا ومزاياها فى الفن والتعبير

ولقد وسع العقاد من دائرة دفاعه عن اللغة ، ليتخذ منها أدلة ساطعة على أنها ليست لغة شعر فحسب ، بل هى لغة شاعرة ، قوام تركيبها الوزن والحركة ، وكأن نظام القصيدة صورة من أدائها الموسيقى ، وعلى ذلك ، فإذا كانت اللغة العربية قد وصفت قديما وحديثا بأنها لغة شعرية ، فهو وصف يراد به عدة معان مختلفة ، منها أنها لغة يكثر فيها الشعر والشعراء ، ومنها أنها لغة موسيقية تستريح الأذن إلى ألفاظها كما تستريح إلى اللفظ المرتل ، ومنها أنها لغة شاعرة تصنع مادة الشعر وتشاكله فى قوامه وبنيانه ، إذ يعتمد قوامهما جميعا على الوزن والحركة ، وكأنها فى جملتها فن منظوم منسق الأوزان والأصوات .

ويمضى العقاد فى إثبات هذه الظاهرة بادئا بحروفها ، دارسا لها دراسة ينتهى منها إلى أن اللغة العربية تستخدم جهاز النطق الحى أفضل استخدام يهدى إليه الافتنان فى الإيقاع الموسيقى ، إذ انتفعت فى حروفها بجميع المخارج الصوتية .

وينتقل إلى حركات الإعراب فى اللغة العربية ، فيقف على أواخر الألفاظ ، وكيف أنها تعين موقع اللفظ فى العبارة وتتم دلالته ، ويتحدث عن العروض قائلا أنه لم يوجد فنا كاملا مستقلا فى لغة سوى اللغة العربية ، التى تلاحظ الوزن والقافية وأقسام التفاعيل فى جميع البحور والأبيات ، فضلا عن أن هذه اللغة لم تستمد أوزانها من فنون الغناء والآلات الموسيقية ، وإنما استمدتها من صميم تكوينها ، وهذا هو سر مرونتها واتساعها لجميع الأغراض من غنائية وقصصية وتمثيلية ، وجميع الأشكال من أسماط ورباعيات ومزدوجات وموشحات .

بل لقد بلغ من عذوبة لغتنا العربية فيما يقول العقاد أن دارت على ألسنة العامة فى أفراحهم ومراثيهم الشعبية ، وأن نظمت لهم بها الملاحم الهلالية وملاحم الزير سالم ، كما نقل بها سليمان البستانى إلياذة هوميروس إلى الفصحى ، وكذلك نقلت بها رباعيات الخيام ، ومسرحيات شكسبير ، وغير ذلك من روائع الأعمال الأدبية .

ويشيد العقاد بتلاقى الحقيقة والمجاز ، أو المعنى الحقيقى مع المعنى المجازى فى كثير من كلمات اللغة العربية ، ملاحظا أن المستشرقين لا يستطيعون أن يتذوقوا هذه اللغة تذوقا سليما ، كما يشيد بفصاحة نطقها وأنها بلغت غاية ما بلغه الإنسان المعبر عن ذات نفسه بالكلمات والحروف ، وليس أدل على ذلك من أن كلماتها تحمل صفات أهلها العرب وصفات أوطانهم العربية .

ويقف العقاد ليصحح خطأ شاع بين اللغويين الغربيين ، وهو نقص اللغة العربية فى دلالة أفعالها على الأزمنة ، وينوّه بما يحمل الشعر العربى فى مختلف عصوره من أنماط الحياة ومن القيم الأخلاقية ، ويحمل على المستشرقين مبينا ضلالهم فى نقد الشعر القديم لجهلهم باللغة العربية ، وذوقها الأدبى ، وحسها التاريخى .

ولا يلبث أن يرد على من فكر فى اتخاذ الحروف اللاتينية فى كتابة العربية بدلا من حروفها ، مصورا ما فى حروف خطها من كمال ومرونة يصعدان بها درجات فوق اللاتينية فى إحكام كتابة الألفاظ والأصوات ، ويدلل على ذلك بأنها استخدمت لكتابة الفارسية والأوردية والتركية والملاوية ، دون أن تدخل عليها أى تعديلات فى أشكالها .

ثم نراه بعد ذلك يشكك فى وجوه التيسير التى يشتغل بها بعض دعاة التجديد سواء فى الكتابة أو فى النحو أو فى العروض أو فى التعريب ، مقارنا بين اللغة العربية واللغات الأوربية ليصور مزايا لغتنا فى التعبير والاشتقاق وتصاريف التراكيب .

ويناقش العقاد أصحاب الشعر الحر مناقشة مستفيضة ، بادئا بالتاريخ لدعوة التعديل فى أوزان الشعر العربى والاستغناء عن القافية ، فيردها إلى القرن الماضى حين بدأت حركة الترجمة من اللغات الأوربية ، واطلع قراء العربة على ما لدى الأوربيين من مسرحيات وملاحم لا شبيه لها فى الفصحى ، حينئذ نشأت تلك الدعوة على أساس فكرة خاطئة متعجلة هى أن الاختلاف بين منظوماتهم ومنظوماتنا يرجع إلى اختلاف أوزان العروض ، وهو كما يقول العقاد إنما يرجع إلى اختلاف الأحوال النفسية والاجتماعية « إذ المألوف أن يتولد الشعر على حسب الحاجة إليه من دواعى التقاليد والعادات وأصول العبادة والعلاقات بين الناس ، وليس المألوف أن تنتظر الأمم حتى يتيسر لشعرائها النظم على الأوزان التى يستطيعونها ، ثم تبنى شعائرها وعباداتها على تلك المنظومات » .

ويضرب العقاد لذلك مثلا المسرحية الشعرية اليونانية ، وكيف كانت وليدة شعائر مقدسة لدى الاغريق لم تتهيأ لدى العرب القدامى ، كما يدلل على اتساع العروض العربى بأوزانه وقوافيه لنظم المسرحيات ، ولترجمة الياذة هوميروس ورباعيات الخيام وغير ذلك من الشعر المسرحى وأشعار الملاحم .

ويقف العقاد فى تجارب الشعر المرسل عند ثلاثة من أعلام الأدب العربى الحديث ، هم : توفيق البكرى ، وجميل صدق الزهاوى ، وعبد الرحمن شكرى ، قائلا إنه ثبت من هذه التجارب أن إلغاء القافية كل الإلغاء ، فضلا عن أنه لا تدعو إليه حاجة ، إنما يفسد الشعر العربى .

وأخيرا يرد العقاد على من يزعمون أن الأدب العربى القديم ، أدب عتيق لا يصلح للبقاء ، لأنه كان أدبا شخصيا و لم يكن أدبا اجتماعيا يخدم الأمم ويمثل حياتها لها ، ولن يقرأ تاريخها من بعدها . وعند العقاد أن مثل هذا الزعم ينطوى على خطورة وخطر ، لأنه إنما يؤدى إلى قطع الصلة بيننا وبين ماضينا فى اللغة والأدب ، فنصبح كمن تجرد من ذاكرته ، « بل الأمر أخطر من ذلك وأوخم عقبى ، لأن فاقد الذاكرة يبقى له قوام آدمى ينتفع به على حسب استعداده للنمو والتعلم ، ولكن فقدان اللغة والأدب عندنا يشل ذلك الاستعداد ، ولا يبقى لنا قواما » .

أجل .. تلك كانت دعوة العقاد ، ويالها من دعوة ، لقد كان كما يقول الدكتور شوقى ضيف بحق ، فى كتابه القيم « مع العقاد » .. « يدعو إلى الإقدام ، وإلى العزم الصادق ، وإلى المراد البعيد ، وما ينبغى أن يملأ قلوب مواطنيه من الأمل والثقة والإحساس بالكرامة ، وهو إحساس تعمقه حتى أصبح له عقيدة ، وحتى استطاع أن يبسط سلطانه على حياتنا الأدبية ، فإذا هو يرد على الأدباء كرامتهم وما ينبغى لهم من تجلة وتوقير وتقدير » .

وبعد ، أيها القارىء العربى ، إن من واجبك إلى جانب غيرتك على لغتك أن تذكر أنك لا تطالب بحماية لسانك ولا مزيد على ذلك ، ولكنك مطالب بحماية العالم من خسارة فادحة تصيبه بما يصيب هذه الأداة العالمية من أدوات المنطق الإنسانى ، بعد أن بلغت مبلغها الرفيع من التطور والكمال .

وإن « بيت القصيد » هنا كما يقول العقاد « أعظم من القصيد كله » لأن السهم فى هذه الرمية يسدد إلى القلب ، ولا يقف عند الفم واللسان ، وما ينطقان به فى كلام منظوم أو منثور .

* * *

لماذا لا يسمى نثراً أو قصيدة النثر !

يبدو أن أستاذنا العقاد كان بعيد النظر عندما تعامل مع الشعر الحر على أنه نوع من النثر ، وأنه لم يكن متعنتا ولا متعسفا فى المجلس الأعلى للفنون والآداب عندما كان يحيل هذا النوع من الشعر إلى لجنة النثر « للاختصاص » وإن بدا لنا هذا الموقف فى ذلك الحين على أنه دعابة قاسية أو مزاح ثقيل .

فها هى الأزمة المنهجية التى يعانيها الشعر الحر ، أزمة الاجترار دونما ابتكار أو التكرار دونما استمرار ، وكأن شعراء الجيل الثالث لا السبعينيين صوت شعرى واحد ، وإن تعددت طبقات هذا الصوت ، ها هى الأزمة تتفاقم حتى تنتهى على أيدى بعض شعراء الجيل الحاضر إلى ظهور بدعة الشعر المنثور أو النثر المشعور ، والادعاء بأنها الوريث الشرعى لذلك الشعر ، بعد أن عجز العموديون عن تفجير طاقات اللغة نحو آفاق أرحب أو أبعد مدى .

والغريب أن قصيدة النثر التى رفضها البيتيون رفضا كاملا ، وكانت معركة خاسرة وسلاحا فاسدا فى أيدى المدافعين عن شعر التفعيلة ، هى التى يرفع رايتها اليوم شعراء من أمثال أدونيس والماغوط وأنسى الحاج وجبرا إبراهيم جبرا ، ممن يرون فيها مستقبل الشعر الحر ، لثرائها بمفردات اللغة وعناصر الصورة وجزئيات الفكرة ، والقدرة على احتواء الخبرة الشعورية والتجربة الفنية وغيرها من الإمكانيات التى تتوافر فى شعر القافية أو فى شعر التفعيلة .

والأغرب من هذا أن تتجه كوكبة من الشعراء الشبان نحو هذا النوع من الشعر ، باعتباره الأفق الجديد أمام الشعر الجديد ، على نحو يجعل كتاباتهم مرفوضة رفضا نقديا حتى ولو أخرجناها من دنيا الشعر لندخلها فى عالم النثر الفنى . وهذا ما عبر عنه أحد نقاد الشعر الحر ممن نظّروا له ورضعوا من أثدائه بقوله وهو حزين : « ثم يطلب أصحاب مثل هذا الكلام من النقاد أن يشغلوا أنفسهم به ... كذلك يدل انصراف النقاد عن أولئك السبعينيين على ظاهرة صحية وسلامة تقدير ؟ » .

وإذا كان الأمر كذلك فمالنا لا ننظر إلى الوراء ، إلى حيث طوالع السبعينات عندما ظهرت حركة الإحياء الرومانسى ذات الرومانسية الجديدة التى ازدهرت على أنقاض الواقعية الاجتماعية لكى تضىء الطريق من جديد أمام الاعتناء بنقاوة اللفظ وصفاء التعبير ، ورهافة المعنى وشفافية الأسلوب وغيرها من أسس الإبداع الرومانسى الذى انزوى طويلا بعد أن تمثل فى أعمال مثل الأرغن ، لحسين عفيف ، وجبهة الغيب ، لبشر فارس ، والمساء الأخير « ليوسف الشارونى » فضلا عن أستاذنا توفيق الحكيم فى كتابه « رحلة الربيع والخريف » فإن أحداً من هؤلاء لم يزعم أنه جاء بشعر منثور أو نثر مشعور ، وإنما هو نوع من النثر الفنى الرفيع !

وصحيح أن الإطار فى الشعر وفى أى فن آخر لا تفرضه تقاليد ثابتة على مر العصور ، وإنما ينبع من عرف عصر بعينه وتفرضه طبيعة التجربة الشعرية ، وطريقة إدراك الشاعر لها ، وخضوعه لسائر مقومات الحضارة فى عصره ، ولكن الصحيح أيضا أن جوهر الشعر ينبغى أن يحتفظ بطبيعته الخاصة التى لا تتحول إلى طبيعة أخرى دون أن يفقد الشعر جوهره ، وتلك بديهة يدركها كل مستقرىء لتاريخ الشعر على مر العصور ، فالمذاهب المختلفة كالكلاسيكية والرومانسية والطبيعية والرمزية والسيريالية مهما اختلفت أشكالها إلاّ أن جوهر الشعر فيها لم يتغير ، خذ مثلا الشعر الإنجليزى الحديث عند أدن أو اليوت أو غيرهما ، ألا يستطيع أحد أن يزعم أنه يتخذ نفس الأشكال التى كان يتخذها الشعر فى عصور تشوسر أو شكسبير ومع ذلك فإن جوهر العملية الشعرية فى كلا العصرين واحد .

ولقد تطور شعرنا الحديث فى القرن الأخير تطورا كبيرا ، خرج فيه على كثير من الأشكال القديمة فى إنتاج الرواد من أمثال البارودى ومن بعده شوقى وحافظ ومطران ، ومن بعدهم العقاد وشكرى والمازنى ثم أبو شادى والحركة الرومانسية وجبران وسائر شعراء المهجر ، إلا أنهم جميعا حافظوا على جوهر الفن ، ولم يقل أحد أنهم جمدوا على الإطار الشعرى الثابت على مر التاريخ .

القضية إذن ليست قضية شعر منثور أو نثر مشعور ، ولا هى قضية شعر عمودى أو شعر حر ، وإنما هى فى حقيقتها شعر أو لا شعر ، والأزمة المنهجية التى يعانيها الشعر الجديد إن هى إلا أزمة شعراء أكثر منها أزمة شعر . أما هذه

الدعوات أو الادعاءات التى تخرج متنكرة على هيئة شعر ، فهى من دسائس الراصدين للغتنا العربية وتراثنا الشعرى ، وإن السهم فى هذه الرمية إنما يسدد إلى القلب كما يقول العقاد ولا يقف عند الفم واللسان وما ينطقان به فى كلام منظوم أو منثور !

* * *

الأديب صحفيا ... والصحفى أديبا !

(كان العقاد يعتبر نفسه مع تواضعه « كبيرا » .. وكان يصر على أن يضع تحت عنوان مقاله : بقلم الكاتب الكبير عباس محمود العقاد .. وأعترف أننى كنت أظهر دهشتى من هذا الإصرار من جانبه ، ومع هذا فإنه وضح لى مع مرور الزمن وازدياد معرفتى بصلابة الرجل وقوّته أنه كان محقا فى هذا الإصرار بل لقد ذهبت إلى أبعد من هذا فازددت إيمانا واعتقادا بأن العقاد لا يستحق أن يتمسك فقط بكلمة « الكبير » بل كان جديرا بأن يقال إنه الكاتب « الأكبر ») .

بهذه الكلمات الصادقة فى موضوعية أو الموضوعية فى صدق صـدّر الكاتب الصحفى الكبير جلال الدين الحمامصى كتاب عباس محمود العقاد بين الصحافة والأدب للدكتورين محمد عبد المنعم خفاجى وعبد العزيز شرف وهو الكتاب الذى اختص فيه الأول بالجانب الأدبى ، واختص فيه الثانى بالجانب الصحفى ، فجمع إلى جانب الأدب جانب الصحافة وهما الجناحان اللذان كان يحلق بهما النسر العقادى فى سماوات حياتنا الثقافية .

وجريا على أسلوب العقاد فى تناول العباقرة من خلال الاهتداء إلى مفتاح شخصية كل عبقرى على حدة ، اهتدى الدكتور عبد العزيز شرف إلى أن صفة الانتماء هى مفتاح شخصية العقاد ، فانتماؤه إلى مدرسة الأفغانى ومحمد عبده وزمالته فى تلك المدرسة لكل من سعد زغلول وحافظ إبراهيم ومصطفى لطفى المنفلوطى ومصطفى صادق الرافعى ، لم يغير من رأيه فى أحد من أولئك أو هؤلاء ، فقد تصـدّى لنقد شعر حافظ ونثر المنفلوطى ، ووقعت بينه وبين الرافعى أعنف المعارك ، ولكنه ظل على إخلاصه لمذهبه الأدبى وولائه لرأيه الفكرى ، واضعا الأفكار قبل الأشخاص والصدق فوق الصداقات .

وصِفَة الانتماء هذه هى التى تفسر لنا وقوف العقاد إلى جوار سعد زغلول منذ كان وزيرا للمعارف المصرية سنة ١٩٠٧ م حتى وفاته سنة ١٩٢٧ م ، وتأليفه لكتابه الضخم عنه : « سعد زغلول سيرة وتحية » وهى أيضا التى تفسر لنا تشيعه لآراء الإمام محمد عبده منذ أن نطق بعبارته الأثيرة التى كان لها فعل

السحر فى كيان العقاد : « ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعدُ » ، إلى أن ألف عنه كتابه الرائع « محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم » ..

ومع أن لطفى السيد كان من مدرسة الأفغانى ومحمد عبده إلا أنه انضم إلى حزب الأعيان والباشوات فأفقده ذلك الشعبية الجماهيرية التى تمتع بها سعد زغول ورفاقه مما جعل العقاد لا يمكث طويلا فى « الجريدة » ويبتعد عن الطريق الذى سلكه أستاذ الجيل إن قليلا أو كثيرا .

على أن أهم ما يعنينا من باب الصحافة هو ما اهتدى إليه الدكتور شرف من أن العقاد لم يكن مجددا فى مجال الأدب فحسب ولكن كان مجددا كذلك فى مجال السياسة متعاطفا مع القضية الاجتماعية ، وكانت نظرته أقرب ما تكون إلى الاشتراكية الفابية ، ذلك لأنه لم يكن يؤيد الماركسية وظل يحاربها بلا هوادة باعتبارها فى طليعة المذاهب الهدامة ، أو كما كان يسميها « مذهب ذوى العاهات » .

أما الاشتراكية التى نادى بها العقاد فهى اشتراكية العدالة والمساواة ، تلك التى قال فيها : وإنما المساواة شرف حين ترتفع بالأدنى إلى ما هو أعلى ، وحين تعطى الرفيع حقه وتأبى عليه أن يجور على حق غيره وحين تكون إنصافا للعاجز لأنها تستنهضه إلى القدرة وإنصاف القادر لأنها تكافئه على المزيد . وحين تكون فى أعماقها إنصافا للفطرة السليمة التى فطرت على التفاوت والتنوع من أجرام الفضاء إلى ذوات العناصر فى المادة الصماء وذلك هو إنصاف الحق والخير وإنصاف الإسلام .

فإذا انتقلنا إلى جانب الأدب فى هذا الكتاب وجدنا أن مؤلف ذلك الباب يكاد يقتصر على العقاد الشاعر وليس على العقاد الأديب بوجه عام فهو يتحدث عن مدرسة الديوان وشعراء هذه المدرسة وكيف كان عبد الرحمن شكرى رائدها والعقاد فيلسوفها والمازنى أديبها ، وكيف دعت إلى التجديد فى الشعر على أساس من الوحدة العضوية فى الشكل والتجربة الشعورية فى المضمون .

ولقد ذهب الدكتور خفاجى فى تحريره لهذا الباب إلى أن المؤثر الأكبر فى حياة العقاد الأدبية هو تعرّفه إلى زميليه شكرى والمازنى وانضمامه إليهما فى

أول الأمر وظهورهم جميعا مدرسة واحدة فى الأدب والشعر والنقد ، تتأثر دعوة الرومانسية كما كتب عنها أعلامها ونقادها فى الأدب الإنجليزى ، وكان ذلك هو سر وقوف العقاد عند المدرسة الكلاسيكية وأعلام شعرائها وأدبائها فى عصره مثل أحمد شوقى ولطفى المنفلوطى .

ومع أن العقاد والمازنى بدآ حياتهما متأثرين بشكرى ورصف لهما شكرى الطريق إلا أنهما سرعان ماارادا الطريق وحدهما وسارا فيه بخطى واسعة واستقلال تام ، حتى صار العقاد الأول فى مدرسة الديوان أو الشاعر الأكبر إذا ابتعدنا عن ترتيب الزمن فى التاريخ .

إن العقاد تاريخ حى مؤثر فى الحياة الأدبية والصحفية فى حياته وبعد وفاته على السواء ، وجيلنا المعاصر الذى يحيا اليوم مدين له ولا ريب بأفدح الديون ، وهذا الكتاب بالنسبة إلى صاحبيه نوعٌ من سداد الديون .

* * *

العقاد بعد ربع قرن

خلعت اسمى على الدنيا ورسمى
فلا أنعى رحيلى أو مقامى

هذا البيت الشعرى الذى أنشده العقاد إن دل على شىء ، فإنما يدل على عمق الدور الذى قام به فى حياتنا الثقافية ، وتأثير هذا الدور فى سيرة الأجيال .. جيلا وراء جيل .

تشهد على ذلك كتبه العديدة التى يعاد طبعها كتابا وراء كتاب ، والتى تقبل عليها الأعداد الكبيرة من جمهور القراء ، ولا تزال جوانب كثيرة من فكره وأدبه تستحث الباحثين على تناولها فى رسائلهم الجامعية ، ودراساتهم الأكاديمية ، وبخاصة جمهرة المستشرقين الذين يولون آراء العقاد اهتماما خاصا لما فيها من تحجيم لدورهم فى أدبنا العربى وتراثنا القديم .

بل لقد وضعنا العقاد من خلال رأيه فى حركة الاستشراق ورده على أقوال المستشرقين ، أمام إمكانية قيام علم جديد ، هو دراسة الحضارة الأوربية بفكر غير أوربى . ما دمنا ننتمى إلى فكر مغاير وحضارة أخرى ، فكما نشأ الاستشراق . أى دراسة الشرق – بشعور « الغرب » ، يمكن أن ينشأ الاستغراب أى دراسة الحضارة الأوربية بفكر العالم العربى الإسلامى ، لا وقوعا فى التصور القومى للعلم والحضارة ، ولكن اتباعا للنظرة العلمية والموضوعية .

وهذا صحيح طالما أن النظرة العلمية للحضارة الأوربية لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت من الخارج ، وطالما أن عصر الريادة بالنسبة إلى هذه الحضارة قد أخذ فى التراجع ، وطالما أن دول العالم الثالث فى افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية أصبحت تشكل قوة معنوية فى المنظمات الدولية وقوة مادية من حيث عدد السكان ووفرة الموارد الطبيعية ، وطالما أنها انتقلت بعد هذا كله من عصر التحرر الاستعمارى إلى عصر التحرر الفكرى بحثا عن أصالتها الذاتية فى الإبداع والتعبير .

وقد أدرك العقاد بعمق وعيه ونفاذ بصيرته ، أن المشكلة التى نعانيها فى فترة تحولنا الحضارى وانتقالنا من مرحلة إلى مرحلة اخرى ، هى مشكلة الثنائية التى تواجه خروج الجديد من براعم القديم . والتى تأخذ فى الفكر اسم التراث والتجديد ، وفى الفن اسم الاتباع والابتداع ، وفى السياسة اسم اليمين واليسار ، وفى الثقافة العامة اسم المحافظة والتقدم ، وكلها أوجه لما أجمعنا على تسميته بمشكلة الأصالة والمعاصرة .

وهذا هو المنعطف الحضارى الثانى الذى نواجهه من حيث أننا فى لقاء مع حضارة معاصرة ، هى الحضارة الغربية ، بعد أن كنا من قبل فى لقاء مع حضارة أخرى .. هى الحضارة اليونانية ، فإذا كانت أصالتنا قد عاشت مشكلة الانتقاء بين حضارتين الأولى ناشئة وهى الحضارة الإسلامية والثانية وافدة وهى الحضارة اليونانية ، وكان هذا اللقاء الأول قد تم بعد عصر الترجمة فى القرن الثانى الهجرى ، فها هى معاصرتنا تعيش نفس المشكلة مع الحضارة الغربية بعد عصر الترجمة الثانى ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أى على امتداد قرن ونصف قرنٍ من الزمان .

من هذا أدراك العقاد ضرورة الخروج من ثنائية الأصالة والحضارة بالبحث عن مركب جديد ، لا يكون حاصل جمع لكل منهما ، ولا محصلة تفاعل لما بينهما ، ولكن بتجاوزهما معا والسير فى اتجاه مغاير ، هو اتجاه الأيديولوجية الإسلامية ، التى تصدر عنها كافة مناشطنا فى الفكر والأدب والفن ، فى السياسة والاقتصاد والاجتماع ، فى مبادىء الأخلاق وقواعد السلوك وآداب الحياة ..

وهكذا لم يكن العقاد سلالة طهطاوية شأنه شأن لطفى السيد أو طه حسين . بل كان سلالة أفغانية أصيلة شأنه شأن محمد عبده ومصطفى عبد الرزاق . غير أنه إذا كان الداعية جمال الدين الأفغانى ، والإمام محمد عبده ، والأستاذ مصطفى عبد الرازق بمثابة القطب السالب فى محاولة وضع الأيديولوجية الإسلامية .. القطب السالب من حيث اهتمامهم بمحو الخرافات والقضاء على الضلالات ، وإيقاظ العقول ، وتنوير الأذهان ، والتركيز على التربية والتأكيد على ضرورة التعليم ، فضلا عن النهوض باللغة العربية والمحافظة على سلامتها وجعلها

وافية بمطالب العلوم والفنون ، ملائمة لحاجات الحياة وظروف العصر .

فمما لاشك فيه أن العملاق عباس محمود العقاد ، كان هو القطب الموجب فى هذه المسيرة مسيرة الأيديولوجية الإسلامية ، التى قطع فيها شوطا طويلا .. بدأ بالدفاع عن عباقرة الإسلام ، وانتهى بالدفاع عن اللغة الشاعرة ، وفيما بين نقطتى البداية والانتهاء دافع العقاد عن أصالة الفكر الإسلامى سواء فى النقل والترجمة أو فى الخلق والإبداع ، كما دافع عن العقيدة الإلهية فى النظر العقلى عند مفكرى الإسلام وعن الفلسفة الإسلامية كما وردت فى آيات الكتاب الكريم ، وعن التفكير من حيث هو فريضة إسلامية ، وعن الديمقراطية من حيث هى مبدأ اجتماعى فى الإسلام ، وعن الفكرة الإسلامية ، ولا أقول الدين الإسلامى ، من حيث هى أقوى سلاح فى يد العرب يواجهون به تحالف كل القوى المعادية للإسلام ، هذا فضلا عن دفاعه عن الثقافة العربية باعتبارها أسبق من الثقافتين اليونانية والعبرانية ، وعن العقيدة الإسلامية باعتبارها عقيدة الدين والدنيا ، تفتح للمسلمين أبواب المعرفة ، وتحثهم على البحث والنظر ، تسمح لهم بقبول ما يستحدثه العلم والفن على مر الزمن ، ولا تحرمهم شيئا من خير العلم والحضارة .

أما العمود الفقرى فى هذه الأيديولوجية الإسلامية ، فهو عند العقاد اللغة العربية ، التى كان يؤمن بها كل الإيمان ، ويرى أنها غالبت الزمن وقضت على الأحداث ؛ قضت على الفارسية فى ربوعها ، وحلّت محل السوريانية والقبطية فى الشام ومصر ، وطردت البربرية من أوكارها فى شمال افريقيا ، وأنشأت فى الأندلس أدبا رفيعا عمر عدة قرون ، وصمدت فيما بعد لغزو التركية والصينية ، وقاومت لغات المستعمرين .. من إنجليزية وفرنسية وإيطالية ، وبقيت لغة قديمة وحديثة تستمسك بأصولها ، ولا تصد عن استيعاب متطلبات العصر .

بهذا الزاد الوفير من لغة وأدب ، وعلم وفكر ، أدى العقاد رسالته ، فكان إمام مذهب فى الأدب المعاصر ، وعميد مدرسة فى الفكر الإسلامى ، وليس ثمة شىء أخلد لذكراه ، من أن نردد بعض آرائه ، وأن نوجه النظر إلى دراسة هذه الآراء .

★ ★ ★

تم بحمد الله

فهرس الكتاب

□ □ □ □